تاريخ النساء الفلاسفة

فى العصرين اليونانى والرومانى

تاريخ النساء الفلاسفة

فى العصرين اليونانى والرومانى

د. محمود مراد   د. محمد فتحى عبد الله

الطباعة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

شارع ملك حفنى، قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة أمام بلوك ٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ فيكتوريا – اسكندرية

رقم الإيداع: ١٩٩١ / ٢٠٠٠

الترقيم الدولى: 9 - 045 - 327 - 977

تاريخ النساء الفلاسفة

فى العصرين اليونانى والرومانى

باشراف

مارى إيلين ويث

ترجمة

د. محمود السيد مراد

مراجعة

أ. د. محمد فتحى عبد الله

طبعة أولى

الناشــــر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

ت: ٥٣٥٤٤٣٨ - إسكندرية

مقدمة السلسلة

وراء اخراج سلسلتنا هذه ذات الأجزاء الأربعة فى تاريخ النساء الفلاسفة واقعتان. كانت أولاهما فى أكتوبر عام ١٩٨٠م عندما سعيت فى ظهيرة حارة إلى التماس الترويح عن النفس فى بدروم مكتبة المركز الجامعى للدراسات العليا فى نيويورك، حيث وقعت عيناى على إشارة إلى مؤلف لأجيديوس ميناجيوس A. Menagius بعنوان "تاريخ النساء الفلاسفة" Historia Mulierum Philosophorum منشور فى عام ١٦٩٠م وكذلك فى ١٦٩٢. ولم أكن قد سمعت من قبل عن نساء فلاسفة على الإطلاق- قبل القرن العشرين- بإستثناء الملكة كريستينا Christina ملكة السويد والمعروف عنها أنها تتلمذت على يد ديكارت، وهيلدجارد فون بينجين Hildegard Von Bingen التى عاشت فى القرن الثامن عشر. وبعد شهرين كانت الواقعة الثانية عندما ذهبت إلى متحف بروكلين Brooklyn لمشاهدة رائعة جيودى شيكاغو Judy Chicago "حفلة العشاء" وهى عبارة عن تاريخ مجسد لإنجازات النساء. حيث إشتمل جانب من العرض على ملصقات تحمل اسماء وجنسيات وتواريخ ميلاد النساء المبدعات. كما تحمل كذلك عرضاً موجزا لإنجازاتهن؛ حيث وصفت بعضهن بأنهن "فلاسفة".

استغرق الحصول على نسخة من مؤلف "ميناجيوس" ستة عشر شهراً. (هناك ترجمة إنجليزية حديثة لكتاب "النساء الفلاسفة" لأجيديوس ميناجيوس قامت بها باتريس زيدلر Beatrice Zedler وهى عضو مشارك فى مشروع تاريخ النساء الفلاسفة يمكن الحصول عليها من مطبعة جامعة أمريكا). وعلى الرغم من إيراد ميناجيوس

لمصادره فى الكتاب، فإن الإختصارات التى إستعملها جعلت من العسير علي متابعة بحثه. فأنا لا أعرف الكثير عن مراجع تتضمن الاختصارات الشائعة والمتداولة للمواد العلمية القديمة. وتضاعفت مشكلتى بافتقارى إلى تحديد المصادر التى كانت متاحة فيما مضى "لأميناجيوس" واكتشفت عقب الإنتهاء من مطالعة مؤلفه هذا أن الكثير من النساء المصنفات عنده على أنهن فلاسفة كن عالمات فى الفلك أو منجمات، أو متخصصات فى أمراض النساء Gynecologists أو قريبات ببساطة للفلاسفة الرجال. ومع هذا فقائمة النساء الفلاسفة لديه قائمة مثيرة للإعجاب.

وقد اتصلت بجودى شيكاغو من خلال "رابطة الزهور" حيث شرحت مدى اهتمامى بموضوعات البحوث التى يقوم بها أعضاء هذه الرابطة، وبالنساء المصنفات لديهم فى "حفلة العشاء" كفلاسفة. ولكن لسوء الحظ فإن الرابطة لم يكن لديها من الموارد المالية ما يكفى لعمل أرشيف مفهرس لكل ما هو متاح لها من المادة العلمية وهو ما حدا بها فى ذلك الوقت إلى تشوينها فى المخزن. ولقد اجتهدت فى جمع المعلومات عن النساء الفلاسفة. مهتدية فى ذلك بقائمة "شيكاغو" باسمائهن فقط. وتوصلت فى نهاية عام ١٩٨١م إلى وجود إبداعات لما يقرب من مائة -وربما أكثر- من النساء الفلاسفة. تم استبعادها من المراجع الفلسفية الأساسية، ومن كتابات تاريخ الفلسفة. ويكفى فحص الأعمال التالية لتبين صحة ذلك:- موسوعة الفلسفة، كتب تاريخ الفلسفة التى كتبها فردريك كوبلستون F.Copleston، أدوارد

زيللر E.Zeller ، وبيرى Bury وجروت J.Grote وغيرهم. فإذا ما جاء ذكر للنساء، فإن هذا يتم بطريقة عابرة فى الهوامش.

[١] إنشاء المشروع الخاص بتأريخ النساء فى الفلسفة :-

قررت إذن العمل على تجميع إسهامات النساء فى تاريخ الفلسفة-معتقدة فى البداية أن الأمر لن يتعدى مجرد مقال شيق فى صحيفة تاريخ الفلسفة مثلاً. غير أن ضخامة المادة الأولية من المعلومات التى جمعتها، جعلت من الواضح أن " المقالة " يجب أن تصبح كتاباً واحداً ضخماً. ونزولاً على اقتراح زوجى، اتخذت خطوات لإنجاز ما سبق وأن فعلته "جودى شيكاغو" وذلك بتأليف فريق من المتخصصين للتعاون معى فى إنجاز هذه الغاية. كما قمت بتوجيه نداء من خلال النشرة الإخبارية للـ SWIP [Society for women in philosophy] "جمعية النساء المشتغلات بالفلسفة". حيث تلقيت عقب ذلك ست إجابات من فلاسفة أبدوا تشجيعهم لذلك، وإستعدادهم للمساهمة فى ذلك بالبحث أو بالكتابة أو بالترجمة. وكثيراً ما وردت فى هذه الرسائل اسماء نساء فلاسفة لم يرد ذكرهن عند "ميناج" أو "شيكاغو". فتضخمت القائمة وكبرت. وهكذا أصبح الغرض من المشروع أكثر وضوحاً -وهو أن نتعاون على استعادة إسهامات النساء فى تاريخ الفلسفة من خلال برنامج معتمد على البحث والدراسة الدقيقة. وتمثلت غاية البحث فى إعادة اكتشاف أعمال النساء الفلاسفة الماضية المفقودة، والتعريف بهذه الأعمال، وإتاحتها على نحو يستفيد منه الطلاب والعلماء المتخصصون على حد سواء. وقد

كان علينا أن ننجز ذلك بطريقة تعكس أعظم معايير التعاون العلمي التوثيق الدقيق للمصادر، الترجمات الدقيقة للأعمال الأصيلة للنساء الفلاسفة، والتحليل النقدي لنتائجنا. وسوف يجد طالب الفلسفة المقالات واضحة، ومكتوبة بشكل جيد، ومفهوم. أما المتبحر -سواء أكان مؤرخاً أو فيلسوفاً أو متخصصاً في الكلاسيكيات- فسوف يلمس مهارة الترجمة ودقة الهوامش، مع قائمة شاملة بالمراجع. إننا ومن خلال تزويد الطالب بمادة علمية جديدة تغير ما يتم تدريسه في المناهج الدراسية الخاصة بتاريخ الفلسفة، وتاريخ النساء، من خلال ذلك فإننا يحدونا الأمل في خلق وعي بما كان للنساء من مساهمات في مسيرتنا الفكرية. كما نأمل كذلك في تزويد الباحث بمدخل يدلف من خلاله إلى الأعمال الفلسفية القديمة المجهولة والنادرة للنساء. ونأمل أن يدفعه ذلك إلى وضع بحث أو إسهام جديد في هذا المجال".

[٢] معايير اختيار النساء الفلاسفة :-

حدث أن ذكرت لزميل لي -وذلك قبل إعلان قيام المشروع الخاص بتاريخ النساء في الفلسفة- أنني توصلت إلى بعض الكتابات وضعتها نساء فلاسفة فيثاغوريات، فما كان منه إلا أن أجابني "حقاً سمعت عن بعض النساء الفلاسفة القدامى، ولكن هل كانت لهم مؤلفات سوى في الإقتصاد المنزلي هاهاها ؟؟" وخشية ألا تكون الكتابات التي توصلت إليها كتابات فلسفية حقيقية، أعدت قراءة المواد العلمية التي جمعتها، فمكنني ذلك من أن أتبين كيف أن نظرة سطحية متسرعة إلى السطور القليلة الأولى من بعض هذه الرسائل، أو الأعمال

الشذرية المتفرقة، قد تخلق انطباعاً أن الفيثاغوريات لم يكتبن سوى عن تدبير شئون البيت، وأن الموضوعات التي وردت في هذه الكتابات تدور حول مسائل تربية الأطفال، وما تلعبه النساء من دور في المجتمع القديم. غير أن القراءة الكاملة والمتمعنة للمواد العلمية التي سبق وأن جمعتها من شأنها أن تهدم هذه النتيجة تماماً. فقد اهتم هؤلاء النساء الفلاسفة بتحليل الطريقة التي يتم بها تطبيق مفهوم "التناغم" Harmonia الفيثاغورى على بناء وتسيير الدولة، وعلى بناء وتدبير الأسرة، مع اعتبار الأسرة عالماً مصغراً للدولة الكبرى. فقد ناقشن الطريقة التي يمكن أن تطبق النساء من خلالها هذا المبدأ على الجوانب الأخرى لحياتهن اليومية. ولم تكن هذه نظرية في تدبير شئون المنزل، بل نظرية أخلاقية تطبيقية تتكامل مع سيكولوجية التطور الأخلاقي. كانت نظرية في الواجب النسائي بل وأكثر من ذلك بكثير. ومع هذا فإن تعليق زميلي كان ينطوي على سؤال وثيق الصلة بميدان بحثي، ألا وهو " ما هو المعيار الذي سأعتمد عليه لكي أميز بين هذه الأعمال ما هو فلسفي بالفعل ؟؟ ".

لم يكن بوسعي أن أتجرأ على النهوض بمهمة بناء النهج الخاص بالفلسفة لذا فقد اكتفيت باتباع طريقة شديدة الخصوصية في تحديد ما أقصده هنا بالأعمال الفلسفية، وهي استعمال تعريف للفلسفة كان مقبولاً لها على مدى فترات تاريخية طويلة. ولكن هذه الطريقة التي تستهدف غرضا بذاته -والتي تبدو للوهلة الأولى طريقة لا خلاف عليها- إلا أنها رغم ذلك تنطوي لسوء الحظ على إشكالية نسائية هامة تتمثل في أنه إذا كانت الفلسفة بمعناها التقليدي على طول

الخط ابتكاراً ذكرياً فى أساسه، ألست أنا إذن عندما أختار أعمال النساء التى تناسب تلك التعريفات التقليدية إنما اختار فحسب الأعمال التى وضعتها النساء "اللاتى كن يفكرن مثل تفكير الرجال" وكن "يفعلن ما يفعله الرجال" ؟؟ ربما. وإن كان يجدر بنا أن نتدبر فى تلك الاشكالية المتمثلة فيما إذا كانت الفلسفة التى توصلنا إلى معرفة نهجها –فلسفة تتعلق أساساً بالمشروعات الذكرية وتستبعد النساء بالضرورة، غير أن هذا أمر يتجاوز طاقتنا كما أن البت فيها يقع خارج المهمة المباشرة للمشروع. لقد كانت النساء منشغلات على وجه الدقة بنفس نوعية المباحث الفلسفية التى تميز بها من الناحية التاريخية الفلاسفة الذكور.

ولكن ورغم ما قلته لتوى، فإن هناك اختلافات بين المجالات المميزة للفلاسفة الرجال بشكل أساسى وبين تلك الخاصة بالنساء، أو على الأقل ببعضهن: ففى حين أن الفلاسفة الرجال والنساء على حد سواء قد بحثوا فى المبادئ الأساسية للعلم والرياضيات والسلوك البشرى، فإن النساء الفلاسفة حين قمن ببحوثهن عن المبادئ الكامنة خلف أشكال السلوك البشرى، فإنهن كثيراً ما كن ينطلقن من منظور المرأة. فنجد "إيزارا اللوكانية" تذهب إلى أن الطبيعة البشرية قدمت الأساس الذى يقوم عليه القانون والعدالة فى المنزل وفى المدينة على حد سواء. وطبقت "ثيانو الثانية" مبدأ التناغم على امرأة كانت تواجه زوجاً خائناً. وسعت إلى بيان الطريقة التى يمكن بها لهذا المبدأ أو يعين امرأة كهذه فى تقرير ما الذى يتعين عليها فعله، وكيف تتصرف. كما طبقت فينتيس وبركتيونى هذا المبدأ لبيان كيفية تصرف النساء فى

الحياة العامة والخاصة وكذلك طبقت مارى إستيل Mary Astell وأنا ماريا فان شورمان Anna Maria Van Schurman فلسفة لوك وليبنتز لبيان ما إذا كانت النساء قادرات على تلقى التعلم العقلانى أم لا، وأيدتا بقوة تعليم النساء. وكانت هاريت تايلور مل Harriet Taylor Mill من بين النساء الفلاسفة اللائى ناصرن الحقوق الإقتصادية والاجتماعية والسياسية للنساء. ومع ذلك فإن الغالبية العظمى من كتابات النساء الفلاسفة لا تعكس اهتماماً من جانبهن بطبيعة النساء ولا بأوضاعهن أو حقوقهن.

إن مناقشة "ديوتيما" للحب تلتزم نظرة رجولية. أما شروح "هيباتيا" على نظرية ديوفانتس فى الجبر، وعلى نظرية "بطليموس" الفلكية، فقد جاءت محايدة من ناحية الجنس بنفس القدر من الحياد الذى تجئ به شروح أى فلاسفة ذكور تماماً. وتقدم هيلديجارد فون بينجن Hildegard Von Bingen نظرية كوزمولوجية وفلسفة فى الطب. أما فلسفة أوليفا سابوكو دى نانتيس باريرا Oliva Sabuco de Nantes Barrera فى الطب فقد شملت نظرية عن الأمراض البدنية التى ترتد فى جذورها إلى علل سيكولوجية والتى فى حقيقتها نتائج مترتبة -كما تؤكد- على الصراع الأخلاقى الشخصى، أو على الإخفاق فى تجسيد فضائل معينة. وكان لكتاب "المبادئ" لأن كونواى Anne Conway تأثيره على ليبنتز؛ إذ منها يأخذ ليبنتز مفهوم "الموناد" Monad. وكان كتاب "الأورجانون الجديد فى الفلسفة المقدسة" Novum Organum ou Saintete Philosophique لهورتينس آلارت دى ميرتينس Hortense Allart de Meritens محاولة لفهم الدين

الطبيعى كموضع للبحث العلمى. كما تتبع شيكيبوموراساكى Shikibu Murasaki الآثار المترتبة على المفهومين المتعارضين : حرية الإرادة، والحتمية فى تطور الفلسفة الاجتماعية والسياسية المميزة لليابان الإقطاعية، والحقيقة أن الموضوعات والنظريات الفلسفية للنساء الفلاسفة تحظى من سمات الجاذبية والتنوع بما تحظى به أعمال التقليدين من الفلاسفة الرجال.

[٣] مناهج البحث ومادته :-

مر البحث فى تاريخ النساء الفلاسفة بمراحل متعددة. تم فى المرحلة الأولى منها وضع حصر مجمل للاسماء والجنسيات وتواريخ ميلاد النساء اللاتى ظن أنهن كن فلاسفة، والمرحلة الثانية : تأييد أو معارضة الظن بكونهن فلاسفة؛ ففى الخطوة الأولى تم البحث عن الأسماء الواردة فى قائمة شيكاغو، وقائمة مينا جيو فى دوائر المعارف العامة، وكتب التاريخ، ودوائر المعارف الخاصة بالفلسفة، وكتب تواريخ الفلسفة و الدين والفلك والرياضيات، والعلم .... الخ وقد ذكرت بعض هذه المواد المعجمية اسماء نساء أخريات من المعتقد كونهن فلاسفة، وقد أضيفت هذه الاسماء بعد ذلك إلى القائمة. وتمت قراءة الكتب المتحدثة عن 'النساء الشهيرات' و 'النساء البارزات'. قراءة كاملة أمدتنا بدورها باسماء جديدة أخرى، وبوجه عام بتصورات مبدئية عن الترتيب الزمنى وبمعلومات عن قائمة المراجع. وعند إنتشار خبر المشروع، تم تلقى ووصلتنا معلومات جديدة عن فلاسفة نساء كن مجهولات لنا قبل ذلك، وقد وردت هذه

المعلومات من الدارسين الذين قدر أن يصبحوا أعضاء فى المشروع فيما بعد، وبعضها ورد ممن كانوا يتمنون النجاح للعمل الذى أدهشهم بسعته وأهميته، وتم اتباع نفس منهج البحث الأساسى هذا فى مرحلة القيام بالحصر والإحصاء فى الأجزاء الأربعة كلها، أما فى المرحلة الثانية -مرحلة التثبت أن المرأة كانت فيلسوفة حقاً- فقد اختلفت مناهج البحث من جزء لآخر إلى حد ما، فلا شك أن التثبت من صحة معلومات متعلقة بنساء عشن قبل سبعة عشر قرناً من الزمان كان أصعب بكثير من اختبار صحة معلومات حول النساء الفلاسفة المحدثات والمعاصرات، وقد اعتمدنا بوجه عام -من أجل المحدثات- على ما كان بين هذه الاسماء وبين اسماء الدارسين الذكور من صلات زمالة وثيقة، وعلى الأقارب الذكور لهن، وعلى المعلومات عن رؤوس الموضوعات التى كتبت حولها النساء، وعلى اسماء مواطن تلك المدارس الفلسفية التى كانت هؤلاء النسوة مشتركات فيها.

فمن النادر جداً -على سبيل المثال- الحصول على أية معلومات عن هيباتيا من حالات ذكر اسمها فى الفهارس، وقوائم المحتويات، وقوائم المراجع، أو فهرس البطاقات فى المكتبات العامة، وإنما نستقى المعلومات عنها من البحث فى مواضع ذكر اسم أبيها 'ثيون' Theon ، واسم زينسيوس Synesius تلميذها، ومن ذكر ديوفانتس، وأبو للونيوس البرجى Apollonius Pergaeus وبطليموس أولئك الذين علقت هيباتيا على أعمالهم، ومن البحث فى الأفلاطونية المحدثة وفى الفلك والرياضيات والعلوم التى كانت هيباتيا تقوم

بتعليمها أو الكتابة فيها، وكذلك من مكتبة ومتحف الإسكندرية اللذين التحقت هيباتيا للدارسة فيهما.

إستلزم تتبع مختلف النساء الفلاسفة منا القيام بجهود بحثية خاصة، فعادة ما يُفترض مثلاً أن ديوتيما شخصية وهمية من ابتكار أفلاطون، ولما كان المشروع مهتماً فقط بتاريخ النساء اللاتى كن فعلا فلاسفة، فقد تحتم عدم ادراج ديوتيما وسط هؤلاء الفيلسوفات، ولما كان التراث الفلسفى يخلو من أى نقاش متوسع لمسألة : هل كانت ديوتيما إبتكاراً وهمياً لأفلاطون، أم كانت فيلسوفة حقيقية قامت بإجراء حوار مع سقراط رُويت تفاصيله فى محاوره المأدبة؟؟ فقد قمنا بالبحث حولها فى علوم أخرى -وخاصة فى الكلاسيكيات والآثار- وتوصلت من خلال بحثى هذا فى المصادر الواقعة خارج دائرة الفلسفة إلى نوعين متعارضين من البرهنة المنصبة على هذه المسألة : يتصدر النوع الأول دارس فى القرن الخامس عشر يفترض " أنها لحماقة عظيمة الإعتقاد فى امرأة أنها كانت فيلسوفة " الثانى يبرز فيه دليل أثرى قديم فسره علماء الكلاسيكيات والأثريون على انه يدعم الدعوى القائلة : إن ديوتيما كانت شخصة تاريخية حقيقية فى الواقع، أما مسألة هل كانت ديوتيما على نفس الشاكلة التى وردت فى الحديث الذى جرى مع سقراط والموصوف فى المأدبة أم لا فإنها مسألة لم يُبرهن عليها برهاناً جازماً، ولكن من المهم مع ذلك ملاحظة أنها مسألة لم تتم البرهنة على بطلانها برهنة جازمة كذلك. حقا ليس البرهان الذى يرد هنا برهاناً جازما، ولكنه مع ذلك مقنع جداً، ومما يجعله مقنعا بشكل أكبر، أن هذا البرهان يمكنه من ناحية اخرى

من تفسير ورود مثل هذه المحاورة السقراطية/ الأفلاطونية الشاذة. أنني أورد ديوتيما في جزءنا الإول لأستنهض إلى حد ما همم الباحثين لبذل مزيد من البحث والتنقيب.

توجد لحسن الحظ مصادر كثيرة تحتوي على الشذرات المتبقية للفلاسفة النساء الفيثاغوريات، وأقدم المصادر في ذلك بلا منازع مؤلفي ستوبايوس Stobaeus الأول بعنوان Eclogarum Physicorum والثاني بعنوان Florilegium ، أما رسائل "ثيانو الثانية" فمصادرنا عنها: كتاب ثيودروس "حياة فيثاغورس" De Vita Pythagoras وكتاب ديلز Diels 'رسائل إغريقية' Epistolographi Graeci ، وكان كتابا جريجوري النيصاني Gregory of Nyssa ، واللذان بعنوان "حياة ماكرينا" Vita Makrina و "في النفس والبعث" De Anima et Resurrectione مصادرنا الأساسية في جمع المادة العلمية حول حياة وفلسفة أخته الشهيرة .ولما كانت الفيلسوفة والامبراطورة الرومانية الشهيرة جوليا دو نا موضع إحتفاء عظيم في عصرها، فقد وردت المعلومات التاريخية حول حياتها ودورها السياسي في التراث الأثرى المنحوت والمسكوك، في حين ترد الفلسفة الأخلاقية والقانونية للحلقة الفلسفية التي رعتها جوليا في مصادر القانون الروماني، وفي كتب التاريخ التي أرخت لعصر الامبراطورية الرومانية المتأخر.

لم تتطلب المرحلة الثانية في البحث حول الفلاسفة النساء في العصور الوسطى، وعصر النهضة وعصر التنوير - منا مثل هذا

القدر من التوغل الشديد فى حقل الفلسفة كما فعلنا فى معرض بحثنا فى الفيلسوفات المعروضات فى الجزء الأول، إذ لما كان معظم النساء الفلاسفة فى العصر الوسيط ملتحقات بالهيئات الدينية، فقد ثبت أن مصادر التاريخ الدينية، والمؤلفات اللاهوتية أو فهرس البطاقات فى المكتبة حول مقتنيات الهيئات والمنظمات الوريثة لأديرة العصر الوسيط، وكذلك زخائر المكتبات الفاتيكانية الهائلة، ثبت أنها مصادر علمية عظيمة الفائدة لهذا العصر. وكان عندما يتعذر الرجوع إلى مصدر من الأعمال والرسائل الأصلية فى العصر الوسيط كله وما تلاه – أن نجد كتاب ميجنى Migne المسمى Patrologie latine et Grecque مصدراً قيماً فى ذلك إلى حد كبير، وتقتنى الجمعية البابوية لدراسات العصور الوسطى فى مدينة تورنتو Toronto ثروة عظيمة من المصادر العلمية المشتملة على النصوص الكاملة والسليمة للأعمال الأصيلة لكل من : جوليانا النرويجية Juliana of Norwich وهيلجارد البينجينية Hildegard von Bingen ورسائل كل من هيلويز Heloise وأبيلارد Abelard .

وكانت للأرشيفات الحكومية فائدتها العظيمة فى الحصول على أعمال أوليفا سابوكى دى نانتيس باريرا Oliva Sabuco de Nantes Barrera وقد صُنفت سابوكى دى نانتيس "كمنظرة طبية، وكشاعرة وكاتبة مسرحية" ويُطلق عليها الوصف الأول بلا شك لأن السيكولوجيا الأخلاقية لديها تقدم الأساس النظرى لفهمها للمرض العضوى، وأما الوصف الثانى فمن المحتمل أنه راجع إلى أسلوبها فى الكتابة : إذ جاء أسلوبها فى صورة المحاورة، فهل كان كسينوفون شديد المغالاة

؟؟ ولقد أُحْرِقت -لسوء الحظ- أجزاء من مؤلفها Nueva Filosofia de la Naturaleza Hombre بواسطة محكمة التفتيش الأسبانية، فى حين حُفظ العمل كجزء من المحفوظات الوطنية فى الأدب لأسبانيا، وهو مؤلف متداول على نطاق واسع فى لغته الأسبانية الأصلية، لغة أواخر العصور الوسطى الأسبانية.

يتجدد فى العصر الحديث لحسن الحظ الاهتمام بمؤلفات كريستينا دى بيسان Christine de Pisan أول شخصية يُعرف عنها اكتفاؤها ذاتياً ككاتبة لأول مرة فى التاريخ، وبمؤلفات آن كونواى Anne Conway . وقد حدث مؤخراً أن نُشرت الترجمات الإنجليزية الحديثة لمؤلف بيسان "مدينة النساء" Cite des Dames [لا شك أنه محاكاة مقصودة لكتاب "مدينة الله" لأوغسطين] كما ظهرت فى العقد الماضى طبعة إنجليزية حديثة من كتاب آن كونواى "مبادئ أقدم الفلسفات وأحدثها"؛ وقد جعل هذا الاهتمام المتجدد بهؤلاء الفيلسوفات -خاصة بيسان- بحثنا أكثر يسراً، وهذا راجع فى جانب منه إلى المعلومات الواردة فى السير الذاتية والتوثيقية الموجودة فى الطبعات المعاصرة، مما جعل عملية التثبت من صحة النتائج التى تم التوصل إليها فى الأبحاث الماضية أمراً ميسراً، ولكن للحظ السيئ فإن أعظم كتابات بيسان الفلسفية -فى النظرية السياسية- لا تزال لم تُترجم بعد. وعادة ما تُصنف سابوكو دى نانتيس -مثلها فى ذلك مثل بيسان- على أنها كاتبة أدبية وليست مفكرة فلسفية، وهذا يعنى أنه لو كان قدر عظيم من الأدب الثانوى يركز على مسائل حول أسلوبها ولغتها والصور الأدبية الرئيسية لديها، فإن جداراتها الفلسفية تستحق تركيزاً

لا يقل عن السابق شيئاً، وأن تُدرس دراسة مفصلة فى الجزء الثانى من هذه السلسلة.

هناك فيلسوفة أخرى تنشر أعمالها على نطاق واسع، وتدرسُ كذلك في الأدب الثانوى دراسة وافية، وتتم معاملتها أيضاً على أنها شخصية أدبية فحسب، وتغفل فلسفتها مثلها مثل بيسان وسابوكودى نانتيس - وتُعرف بدلاً من ذلك معرفة واسعة على أنها شاعرة من أواخر القرون الوسطى ألا وهى "صور جوانا اينزدى لاكرو" Sor Juana Inez de la Cruz، وقد كانت ذى لاكرو متصوفة دينية، مثلها مثل تيريزا الأفيلية Teresa of Avila وجوليانا النرويجية، وقد أغفلت مكانتها فى التاريخ الفلسفى مثلهن. وعلى الرغم من أن المرحلة الثانية فى بحثنا تقودنا إلى حقل الفلسفة، فإنها لا تأخذنا إلى حقل بعيد عن تاريخ الأدب الفلسفى. العجيب أن هذا الأدب نادراً ما يتضمن أية معلومات ذات بال عن هؤلاء الفيلسوفات. وكان الشئ الأعظم إفادة من ذلك هو التنقيب فى تاريخ الكنيسة، وفى تاريخ اللاهوت، وفى تاريخ الطب من ناحية، وفى التاريخ الأدبى الأسبانى والفرنسى والبريطانى والمكسيكى من ناحية أخرى.

وعند إنتقالنا إلى العصر الحديث، وجدنا فى المرحلة الثانية من بحثنا فى الجزء الثالث "الفلاسفة النساء المحدثات" أن التعويل قد أصبح كبيراً بشكل متزايد على فهرس البطاقات فى كل من المكتبات الوطنية والجامعية، وأخذت المقالات الشارحة فيما يخص الفلاسفة النساء تظهر فى المواد العلمية المبرمجة على الكمبيوتر، وأصبح من

الميسور جداً الحصول على الصحف والدوريات المشتملة على هذه الأعمال، وإذا كان يحدث عند بحثنا عن النسخ الأصلية أو الطبعات المبكرة لأعمال كتبتها الفلاسفة النساء القدامى، أو في العصور الوسطى، ومروراً كذلك بعصر التنوير، أن نُقابل بوجه عام بإحجام له مبرره من المكتبات عن إعارة هذه النسخ النادرة من أجزاء ترجع إلى قرون عديدة ماضية، وحتى لو حدث وتمكنا من إستعارة المواد العلمية هذه، فعادة ما كان من غير الممكن لنا تصويرها، أما بالنسبة للأعمال الخاصة بالعصر الجديث، فنادراً ما كنا نصادف مثل هذه القيود في عملية الحصول عليها. إذ في الحال بمجرد معرفتنا بامرأة اشتهرت بكونها فيلسوفة، ومعروف أين ومتى عاشت، كانت تجتمع لدينا في الغالب منافذ متعددة للحصول على نسخ من أعمالها، فغالباً ما تكون رسائلها ومقالاتها الخاصة قد فُهرست، وغالباً ما يُشار إلى التراث الثانوى أو الشارح لها في المصادر التاريخية المعتمدة (وليست الفلسفية)، وعندما لا تكون الفهارس متوفرة كنا نقوم بتقليب صفحات الدوريات المدرسية المبكرة، وإصدارات الجمعيات العلمية وغيرها من المصادر الأخرى جزءاً جزءاً. وكانت دورية Journal des scavans [١٨١٦-١٦٩٧-١٦٦٥] ودورية Acta Eruditorum (١٧٨٦-١٦٨٢م) وغيرهما من الدوريات المبكرة الأخرى مصادراً مفيدة لنا بوجه عام في ذلك. وتحتوى المجموعة المسجلة على الميكروفيلم من تاريخ النساء على العديد من الأعمال الخاصة بفلاسفة نساء مثل آنى

كونـواى وكـاترين تروتـر كوكبـورن Catharine Trotter Cockburn وأنـا ماريـــا فـــان شــــورمان Anna Maria Van Schurman ومـــارى فولسـتونكرافت وأخريـات، والطبعـات الإنجليزيــة الحديثـة لأعمـال هـؤلاء وغـيرهن مـن النسـاء الفلاسـفة طبعـات متاحــة وميسـرة. كمـا تُـدرس أعمــال مـارجريت فولـلر أوصولـى Margaret Fuller Ossolli ومـارى فولسـتو نكرافـت ومـاري تـايلور مـل بشـكل عـام كجـزء مـن المنــاهج الدراسـية فـى تـاريخ النسـاء، وإذا كـان مــن الصعـب الحصــول علــى الأعمـال الكاملـة لجولـى فـافرى Julie Favre باللغـــة الإنجليزيـــة، فمــن الممكـن الحصـول عليهـا مــن المكتبــات الجامعيــة لغــرض الإســتعمال الدراسـى، وعنـد مسـتهل هـذا القـرن تـم نشـر مؤلـف كريسـتين لاد فرانكليـن Christine Ladd Franklin "فـى الإدراك" وكذلــك لكتاباتهـــا المنطقيـة التـى اشـتركت فـى تأليفهـا مـع بـيرس فـى الدوريـات الفلسـفية. وجـرى الأمـر بـالمثل مـع مؤلـف 'فـى المنطـق الرمـزى' لصوفيـا بريـانت Sophie Bryant.

لـم تأخذنـا المرحلـة الثانيـة من بحثنـا إلـى مـا هـو أبعـد مـن حقـل الفلسـفة علـى الإطـلاق، لـم تأخذنـا إلـى علـم الآثـار، أو إلـى المنمنـات و المقتنيـات الأثريـة. وتعكـس إلـى حـد مـا الفنيـات الجديـدة فـى الدراسـات الأكاديميـة بوصفهـا مصـادراً أساسـية لمـادة البحـث العلميـة، تعكـس تغيرات جـاوزت مـا هـو أبعـد مـن حقـل الفلسـفة نفسـه. فكمـا أظهـرت العصـور الوسـطى مـروراً بعصـر التنويـر تغـيراً فـى بـؤرة الاهتمامـات

الفكرية من الدين ومن دراسة الكلاسيكات إلى دراسة النظرية السياسية، والصور الأدبية الجديدة والعلم الحديث، فكذلك تغيرت أيضاً الدراسات الأكاديمية الأساسية والتى أُخذت منها المادة العلمية الخاصة بالنساء الفلاسفة. كما أظهر العصر الحديث إنتقالاً من الاهتمامات الفكرية بالنظرية السياسية وبالعلم الأساسى، إلى بؤرة تركيز جديدة على حقوق المهمشين، والعلاقة الرابطة بين فلسفة العقل وبين الفرع الطبى الجديد المسمى "بعلم النفس." فكذلك أيضاً تغيرت الدراسات الأكاديمية الأساسية والتى منها تم أخذ المادة العلمية عن الفلاسفة النساء؛ إذ لأول مرة يتم أخذ المعلومات، من دوريات الفلسفة، ومن تواريخها، ومن أرشيفات أقسام الفلسفة فى الجامعات الكبرى، ومن مراسلات الجمعيات الفلسفية المتخصصة.

إرتكزت المرحلة الثانية من البحث فى الجزء الرابع والأخير "الفلاسفة النساء المعاصرات" على المصادر الفلسفية المتداولة، وإن كنا قد عولنا كذلك على إستئذان عائلات الفلاسفة النساء أو الأوصياء على ممتلكاتهن للإطلاع على الأعمال غير المنشورة لهن. وقد وفرت لنا هذه المصادر الخاصة وسيلة إستطعنا أن نكمل من خلالها البحث حول كل من جيرادا ولتر Gerdo Wolther وإيدث شتاين Edith Stein وهيدوج كونراد ماريتوس Hedwig Conrad Martius. أما الفلاسفة النساء الأخريات فى القرن العشرين –مثل سيمون فيل Simone Weil وسيمون دى بوفوار فقد إنتقلن بفكرهن بعيداً عن مجال الأدب

الفلسفى، وإتخذن طريقهن نحو الأدب الجماهيرى. وقد حققت الفيلسوفات شارلوت بيركينس جيلمان Charlotte Perkins Gilman وأنطوانيت بلاك ويل Antointte Black Weel ومونيكا وتينج Monique Witting شهرة عظيمة فى الأدب النسائى، فى حين حققت ليزيه سوزان ستيبنج Lizzie Susan Stebbing شهرة عظيمة بين فلاسفة القرن العشرين.

هناك بعض الأفكار الفلسفية عن هذا المشروع أود استجلاءها، فقد هزنى بشدة التشعب الذى سوف تدخله محتويات هذه الأجزاء الأربعة إلى الفلسفة ذاتها لما لذلك من أهمية بالغة .إذ سوف تثور فى الحال ثلاثة أسئلة هامة : الأول : ما هو تاريخ الفلسفة ؟؟ والثانى : هل أخفق الفلاسفة فى القيام بمهمة الفلسفة الأساسية العظيمة : وأعنى بها التنقيب عن فروض الفيلسوف الأساسية التى يرتكز عليها فكره لاكتشاف أين توجد الحقيقة؟؟ الثالث " هل حدث وتوصلنا إلى فهم مختلف لطبيعة الفلسفة نفسها نتيجة لمعرفتنا بفكر النساء" ؟؟

يوحى هذا البقاء الكامل لما يبدو أنه كان بارزاً فى تراث الماضى نوعاً ما (فقد حفظت كل كتابات النساء الفيثاغوريات بواسطة ستوبايوس رغم مرور كل هذا الزمن إلا باستثناء رسائلهن) بأن الفلاسفة لم يكونوا مهتمين اهتماماً كبيراً بمعرفة ماضى فكرهم، بل ولم يكونوا بالتأكيد لديهم الفضول اللازم لمعرفة هذا الماضى، حقاً

قد لا تكون هذه الأجزاء الأربعة من الكتاب ماسة للجوهر، ولكن هل توجد إحتمالية إكتشاف أعمال أخرى غير ذلك للنساء الفلاسفة؟؟ فهذا أمر محتمل. كيف أثر هؤلاء النساء فى عصرهن وفى دوائرهن الفلسفية تأثيراً ملموساً ؟؟ هل استمع إليهن الرجال الذين اعتبروا أنفسهم هم الفلاسفة حقاً ؟؟ هل أثر الفلاسفة النساء فيهم ؟؟ وبأى الوسائل أخذ هؤلاء الرجال آرائهن مأخذ الجد ؟؟ وكيف تسنى أن ينتهى تاريخنا إلى أنه لا وجود لفلاسفة نساء (كما استقر فى حسبان الغالبية منا)؟؟ وكيف تكون قراءة تاريخنا الآن ونحن نحاول دمج إسهامات النساء مع تلك الخاصة بالرجال فيه؟؟.

كما يجب علينا أن نلاحظ -إضافة إلى ذكر هذه الأسئلة حول تاريخ هذا المجال- أن تراث هذا التاريخ ينقصه وجود ترجمات كاملة وطبعات حديثة لأعمال الفلاسفة النساء. ولا يمكننا أن نعلق أمالاً كبيرة على عملية اعادة بناء تاريخنا ما لم تواتينا الفرصة المؤكدة لدراسة ومناقشة هذه الأعمال، إذ تحتاج عملية نشر الفكر الفلسفى المتضمن فى هذه الأعمال الموثقة بيننا إلى سنوات، ولن يتحقق الأثر الكامل الذى تحدثه الفلاسفة النساء، إلا إذا توغلنا أكثر فى أفكارهن، وعندما نتعود النظر إليهن فى إطار يربط الواحدة منهن بالأخرى، ويربط بينهن وبين عالم الفلسفة لدى الطرف الآخر، ذلك العالم الذى قر فى أذهاننا أنه عالم ذكورى خالص. إلا أن الترجمات الحديثة الكاملة لهذه الأعمال تفيد الدارسين فحسب، إذ أنها تتيح لهم عملية

الإطلاع الجيد، فماذا عن طلابنا؟؟ ماذا عن المجتمع الأكاديمى الأكبر؟؟ حقاً سوف تضخم المقالات المكتوبة عن الفلاسفة النساء المفردات أجزاء الموسوعات والمعاجم الأخرى المكتوبة للإطلاع الدارج رويداً رويداً، ولكن لن يرحب المؤرخون والمتخصصون فى الدراسات الكلاسيكية، وأعضاء التخصصات الأخرى ذات الصلة بالموضوع -بالاعتماد على كتب تواريخ الفلسفة الدارجة، ولا على مواد الفلسفة المتناثرة فى المعاجم هنا وهناك، كما لن يكون من السهل جذب التخصصات الدراسية الأخرى للاعتماد على معلومات مستقاه من مجال أغفل هو نفسه الاعتراف وكذلك تكييف نفسه مع الإسهامات المقدمة إليه بواسطة طائفة جزئية من الأفراد إغفالاً كاملاً. يقودنى هذا إلى السؤال الثانى: هل أخفق الفلاسفة حقاً فى القيام بمهمة الفلسفة الأساسية وهى: اختبار صحة فروض الفيلسوف الأساسية؟؟

ما كان لى أن أدخل شخصية ديوتيما على الإطلاق فى هذه الأجزاء، فالجميع مؤمن بأنها كانت مجرد شخصية وهمية ظهرت فى محاورة أفلاطونية، إلا أننى قررت المحاولة والسعى إلى استجلاء أمرها، فماذا لو كان كل أمرئ فينا مخطئاً فى زعمه؟؟ لذا سعيت إلى استجلاء المناقشات الموجودة فى التراث المتعلقة بمسألة الوجود التاريخى لديوتيما، ولما كان هذا شيئاً لا يعرف امرؤ حقيقة أمره، فقد بدا لى شيئاً يجب التنويه إليه بوجه عام، وإلا فبأى طريقة غير هذه كان كل فيلسوف سوف يعرف أن المسألة كانت على هذه الصورة؟

ولا توجد أى مناقشة لهذا الموضوع -فى حدود ما أتذكر- فى التراث الفلسفى المتداول، ولكن من المؤكد أن مثل هذه المعرفة مستقاه حتماً من مصدر ما، وهذا المصدر الذى نجحت فى إدخاله إلى الدراسات الكلاسيكية هو علم الآثار الأدبية. ومتابعة مسألة ديوتيما فى تراث الدراسات الكلاسيكية هى التى كشفت عن حقيقة إخفاق الفلسفة هذه. ومثل هذه النوعية من الأسئلة الفلسفية والتى نوردها فى المناهج الدراسية للمبتدئين -كما نعلم- مثل "ما هى الفلسفة"؟؟ لا نوجهها إلينا نحن أنفسنا على الإطلاق، فهل حدث وسألنا أنفسنا مثلاً هل تراثنا تراث كامل أم لا؟؟ أو سألنا عن تاريخنا هل هو تاريخ صادق؟؟ لا نسألها لأننا نحب -وهذا فيما أعتقد عيب خطير- أن نظهر أنفسنا بصورة الحاذقين فى طرح الأسئلة الصحيحة، ومن ثم فلا نتعمق فى إستجلاء مصداقية كل فروضنا الأساسية مع أننا فلاسفة والشئ المفترض أننا نجيد القيام به على خير وجه هو الشك والتساؤل. يتمثل إخفاق الفلسفة إذن فى توقفنا عن القيام بهذه المهمة بشكل كامل، واعتمادنا على أن الدراسات الأخرى تقوم بهذا نيابة عنا، هذا رغم أن هذا العمل أيضاً لم يصل بالشكل الذى كنا سوف نجعله عليه لو حدث وانصرفنا نحن إلى فعل ذلك.

ننتقل الآن إلى تساؤلى الثالث : هل حدث وتوصلنا إلى فهم مختلف لطبيعة الفلسفة نفسها كنتيجة لإطلاعنا على أفكار النساء؟؟ وإذا كان تفلسف النساء مختلف عن تفلسف الرجال، فبأى الطرق

يختلف ؟؟ هل كن مهتمات بجوانب ومسائل معينة في الفلسفة أبدى الرجال اهتماماً محدوداً بها؟؟ أوضح الاختلافات بين طرق التفلسف التي مارسها الرجال وبين تلك التي مارستها النساء قائم في نصوص الفلاسفة النساء الفيثاغوريات، فبينما كانت النساء الفيثاغوريات مهتمات بتطبيقات النظرية الأخلاقية الدارجة على كل جوانب الحياه اليومية نجد الرجال وقد إنصب فكرهم الفلسفي على الأخلاق المكرسة لمحاولة بناء نظريات مثالية من أجل استعمالها في المدن المثالية والعوالم المثالية أيضاً، لقد كانت هؤلاء الفيثاغوريات منشغلات انشغالاً كاملاً تقريباً بتحليل الطريقة التي يمكن من خلالها تطبيق مبدأ التناغم (الهارمونيا) المعياري على ممارسة كل أمور الحياة اليومية. كن منشغلات إنشغالاً خاصاً بالبحث عن الطريقة المثلى لتحقيق هذا المبدأ في إنجاز أدوارهن الاجتماعية المقدرة عليهن بوصفهن نساء، إنصرفت إهتماماتهن إذن إلى توعية الأخريات من النساء إلى الطريقة التي يمكنهن من خلالها إدارة شئون أسرة أفرادها متناغمون متعدلون، إلى الطريقة التي يمكنهن من خلالها تنشئة أطفال متناغمين معتدلين، وإلى الطريقة التي يحفظن من خلالها التناغم في العلاقة الزوجية، والى الطريقة التي يتعاملن بها مع الخدم فيتحقق التناغم في البيت، ومن ثم كان عمل النساء حفظ التناغم في البيت وتنشئة أفراد متناغمين عادلين. أما عمل الرجال فكان نشر التناغم في المجتمع، وإقامة مدينة عادلة. فإذا ما إستثنينا النساء الفيثاغوريات فلن نجد بعد

ذلك أى اختلافات كبيرة بين الطرق التى مارس الرجال بها الفلسفة وبين تلك التى مارسها بها. النساء، كانوا جميعاً مهتمين بالأخلاق والميتافيزيقيا والكوزمولوجيا ونظرية المعرفة ومجالات البحث الفلسفى الأخرى، ولا تساعدنا معرفتنا المحدودة بإسهامات النساء فى تاريخ الفلسفة على إعادة النظر إلى هذا التاريخ فى ضوء هذه المعلومات الجديدة الواردة فى هذا الجزء وفى الأجزاء التالية له فحسب، بل وتجبرنا على ذلك.

مارى إيلين ويث ،


شكر

هنـاك كثـير مـن الأشـخاص الذيـن سـاهموا فـى هـذا الجـزء ويستحقون منا جميعاً صوراً من العرفان تفوق الحير المتاح هنـا، كـان زوجـى ليود ويث Lioyd Waith هـو الشـخص الذى بـذل أقصـى مـا فـى وسـعه لظهـور هـذا الجـزء مكتمـلاً هكـذا، فلـم يكـن إنشـاء المشـروع الخـاص بتـاريخ النسـاء فـى الفلسـفة فكرتـه الشـخصية فحسـب، بـل وآزر بشكل دائـم جهودى لإنجـاز هـذا المشـروع، فكتب جـزءاً كبـيراً مـن هـذا الجزء الأول : كمـا راجـع السلسـلة كلهـا، إضافـة إلـى كونـه قـد ترجـم شـرح هيباثيا علـى مؤلـف ديوفـانتس "علـم الحسـاب" Arithmeticorum.

وقد أمضت أمينة المكتبة الموهوبة المخلصة إريكا لنيكى Erika Linke ساعات طويلة تعلمنى كيف أنجز البحث الذى بلغ كماله التام فى هـذا الجزء، كما سعت بلا كلل للحصول علـى النسـخ النـادرة مـن الأعمـال المحتوية علـى المـواد التـى تمـت ترجمتهـا هنـا. وكـان الدكتـور برهـام تـيريل Terrell Burnham ونـاعومي شـومان Schoeman Naomi وإدورد لـى lee Edward وعضـوات المشـروع فولفجـانج جومبوتـس Gombosz Wolfgang وأليـس تـير ميوليـن Meulen Ter Alice وبـاتيريس زيدلـر Zedler Beatrice وسـيربرودنيس هـوب ألـن Sr.Prudence Hope Allen وفيكـى لسـن هـاربر Vicki Lynn Harper كـانوا بيـن الكثـيرين الذيـن سـاهموا بمـادة قائمـة المراجـع. وأرسـلت بطريقـة سـخية منهـا آن صـوفـى ويـتر Anne Sofie Winter مـن مكتبـة أكاديميـة ابـو Abo Akademıs النسـخ الكاملـة مـن مقـالى هولجـير ثيسـليف Holger Thesleff "النصـوص الفيثاغورثيـة فـى الحقبـة الهيللنسـتية" و

"مقدمة للكتابات الفيثاغورثية فى الحقبة الهيللينستية" وأهدت إلينا عضوتا المشروع سيربرودينس اكن وباتريس زيدلر نسخاً من أعمالهما الخاصة فى الفلاسفة النساء.

وأشتركت فى وضع المسودات الأولى لترجمة شذرة إيزارا اللوكانية عضوة المشروع رودا بيرجر Rhoda Burger مع فيكى لسن هاربر. وقامت عضوة المشروع لنيدا ك. ماك أليستر Linda L.Mcalister بتلخيص مناقشات كرانتس Kranz حول الوجود التاريخى لديوتيما، أما إليزابيث م.ليوز Elisabeth M.Lewis فقد قامت بترجمة مقال طويل لولاه ماكان يمكن أن يكتب الفصل الخاص بهيباثيا. وقدمت كل من فيكى لسن هاربر وإليزابيث بيلفيور Elisabeth Belfiore وجون بيبل John Pepple وثيوفانتس ستافرو Theo Fanis Stavrou وساندرا بتيرسون Sandra Peterson قدموا جميعا ترجمات للجملة الغامضة التى ينسب فيها ثيون الكتاب الثالث من كتابه "شرح على كتاب بطليموس "المركب الرياضي" إلى إبنته هيباتيا.

وأقنعنا كارن وارين Karen Warren بالإتصال بجمعية النساء فى الفلسفة فى جامعة مينيسوتا، والتى أقامت لنا هذه الأخيرة عدة ندوات مبكرة لنعرض فيها بعضا من عملنا. كما أتاح لنا جيمس نيلسون James Nelson من جامعة القديس يوحنا واليزابيث ستيتش Elizabeth Stich من كلية القديسة أسكولاستيكا Saint Scholastica عدة مناسبات للإشتراك مع كلياتهما فى الأعمال البحثية والتى سوف تسهم فى النهاية فى ظهور أعمال أخرى إضافية مكتشفة للفلاسفة

النساء، وأتاح لنا داون كادى Duane Cady من جامعة هاملين فرصة ثمينة لتدريس منهج دراسى فى تاريخ الفلاسفة النساء، بالإضافة إلى جامعة ماركويت Marquette وكلية القديسة أولاف Saint Olaf والكثير من المنظمات الأخرى التى إحتضنت أعضاء المشروع ليتوسعوا فى مناهجها الدراسية لتشمل تدريس تاريخ النساء الفلاسفة. وقامت عضوة المشروع نانسى Nancy بمراجعة نسخة المسودات الأولى للعديد من الفصول وأبدت عليها عدة اقتراحات مفيدة فيما يخص طريقة كتابة وتنسيق النص. وقامت أمينة المكتبة مارى شفيند M.Schwind بمراجعة وتصويب المواد الواردة فى قائمة المراجع، وسمح لنا ليزلى مارتنس Leslie Martens باستعمال جهاز الكمبيوتر، وقدمت تيريز باش Therese Pash تدريباً على كيفية استعماله، وساهم ديفيد بورن D.Born بالمساعدة الفنية التى كنا فى مسيس الحاجة إليها على مدى ساعات طويلة. إلى كل هؤلاء جميعاً، وإلى كل الآخرين غيرهم والذين جعلوا إتمام هذا الجزء أمراً ممكناً أتقدم بالشكر الصادق، وبالتقدير العميق.

مارى إيلين ويث ،

مقدمة الجزء الأول

بقلم

مارى إيلين ويث

إذاً كنا ننسب بداية تاريخ الفلسفة إلى هزيود، فإننا نعلم أن الفلسفة أو على الأقل في صورتها المكتوبة– قد اضطلع بها الرجال وحدهم منذ القرن الثامن ق.م على أدنى تقدير. حقاً كان التفلسف الشفهي قائماً بلاشك قبل عصر هزيود، ولكنه لما كان لايوجد أي سجل تاريخي لهذا التراث الشفهي فليس في وسعنا الآن إذن معرفة كم كانت مدته. وهناك رواية تذكر أن فيثاغورث تلقى مبادئه الجمالية من فيلسوفة كاهنة هي ثيمستوكليا، ولا ترد أي تفاصيل عنها غير ذلك، أما ثيانو الكروتونية –زوج فيثاغورس الساموسي–فكانت من أسرة ارستقراطية أورفية.

وتوجد شذرة تُنسب إليها تُناقش فيها الميتافيزيقيا الفيثاغورثية، إضافة إلى عدة روايات تاريخية تذكر مأثورات لها يمكننا من خلالها جميعاً أن نرسم صورة لأفكارها حول الزواج والجنس والنساء والأخلاق، أما غير ذلك فلا يُعرف عن ثيانو إلا أقل القليل – بإستثناء أن بناتها دامو وميبا وأريجنوت قد إشتهرن أيضاً بكونهن من الفلاسفة الفيثاغوريين الأوائل. كما كانت هناك فيلسوفات فيثاغوريات أخريات مثل : فينتيس الإسبرطية وإيزارا اللوكانية، وبركتيوني الأولى والثانية، وثيانو الثانية، وإن كن قد عشن بعد عصر العضوات في التنظيم الفيثاغوري المبكر بقرون عديدة.

وإذا كان الفكر الفلسفي الحديث قد افترض أن ديوتيما والتي أجرت مع سقراط حواراً حول طبيعة الحب العذري وذُكر في محاوره المأدبة لأفلاطون لم تكن شخصية تاريخية –فقد أثارت هذه المحاورة

الأفلاطونية حيرة عظيمة بين دارسى أفلاطون نظراً لأن العديد من الآراء المنسوبة فيها إلى ديوتيما ليست متسقة كما يبدو مع آراء أفلاطون الشخصية، وسوف نورد هنا الأدلة النصية والأثرية المؤيدة لرأى يتعارض مع الدعاوى التقليدية المنكرة لوجود ديوتيما التاريخى، كما سوف نبين كيف أن جذور الفرض القائل بإن ديوتيما لم تكن شخصية تاريخية تعود إلى الحركة الإنسانية فى القرن الخامس عشر الميلادى.

فى حين تعكس الشذرتان المنحدرتان من كتاب فينتيس "فى إعتدال النساء" الفرض الفيثاغورى الذاهب إلى أن هناك عدة جوانب من الاختلاف بين طبيعة الرجال وطبيعة النساء، حيث تذكر فينتيس أنه رغم وجود بعض الفضائل المشتركة بين الجنسين [كالشجاعة والعدالة والحكمة] فإن الإعتدال أو التوسط أكثر شيوعاً فى النساء عن الرجال، وتفطن إلى أن القيود المفروضة على أدوار النساء الاجتماعية تناسب طبيعة نفوس النساء، ومن ثم يجب عليهن تحقيق مبدأ التناغم (الهارمونيا) harmonia المعيارى داخل سياق الأدوار الاجتماعية المتاحة لهن.

أما الشذرة الباقية من كتاب إيزارا اللوكانية "كتاب فى الطبيعة البشرية" فتقدم نظرية فى القانون تقرر أن بإمكاننا اكتشاف الأسس الطبيعية الفلسفية للقانون البشرى كله بما فى ذلك البناء التقنى للقانون الأخلاقى وللقانون الوضعى من خلال الاستبطان فى طبيعة وبناء النفس الإنسانية، وتهتم نظريتها فى القانون الطبيعى بثلاثة تطبيقات

للقانون الأخلاقى وهى : الأخلاق الفردية، الأساس الأخلاقى للتقاليد العائلية، والأساس الأخلاقى للنظم الاجتماعية.

وعلى الرغم من أنه قد تم التحقق من أن شذرتى كتاب "فى تناغم النساء" وشذرة كتاب 'فى الحكمة' من تأليف امرأة تُدعى بركتيونى، فلا يبدو أنها جميعاً من تأليف امرأة واحدة بهذا الاسم. ومع أن والدة أفلاطون كانت تُدعى "بركتيونى" فلسنا على علم أكيد أى من العملين هى صاحبته. وتتضمن الشذرتان المنحدرتان إلينا من كتاب "فى تناغم النساء" تطبيقاً لمبدأ التناغم المعيارى على الجوانب القاسية فى أدوار النساء الاجتماعية، وتقدم هاتان الشذرتان طريقة واقعية حول الكيفية التى يمكن أن تقوم المرأة من خلالها بواجبها فى التصرف بشكل فاضل عندما تصطدم بحقيقة أن حريتها فى الفعل مغلولة بواسطة المجتمع، أما شذرة كتاب "فى الحكمة" فتمدنا بتحليل غائى لطبيعة وهدف الفلسفة، وتقوم بفصل الفلسفة عن الدراسات النظرية الأخرى.

كما وصل إلينا عملان من تأليف ثيانو الثانية، رسالة لها إلى أوبولى Euboule وأخرى إلى نيقوستراتى Nikostrate حفظهما لنا ثيودورس فى كتاب "حياة فيثاغورس" De Vita Pythagoras حيث تقرر ثيانو الثانية فى رسالتها إلى أوبولى أنه طالما يعجز الأطفال الصغار عن فهم كيفية تطبيق مبدأ التناغم (الهرمونيا) فيجب توجيههم وقيادتهم إذن، وتقع مسئولية القيام بهذا التوجيه على عاتق الأم، إذ تتمثل فضيلة المرأة الخاصة فى أن تكون قديرة على خلق العدالة

والتناغم فى البيت. ويتطابق رأى ثيانو الثانية السابق مع آراء فينتيس وبركتيونى حول دور النساء. وفى رأى ثيانو أيضاً تلزم فضيلة النساء الخاصة الزوجات بضرورة أن يتصرفن بشكل عادل مع أزواجهن حتى عندما يعاملهن هؤلاء الأزواج معاملة ظالمة. وهذا ما تعبر عنه ثيانو فى رسالتها إلى نيقوستراتى، وهو رأى له جذوره فى معتقداتها كذلك عن مسئولية النساء فى ترسيخ التناغم فى الحياة الزوجية. وتؤكد على أن طريقة إعادة التناغم والنظام من جديد لن تكون بمقابلة ظلم طرف بظلم مساو من الطرف الآخر، فهى طريقة تقود إلى خلق مزيد من الاضطراب، بل تكون من خلال التصرف بشكل نبيل وعادل فقط، فمن خلاله يمكن أن تثبت المرأة أمام زوجها جدارتها الأخلاقية، وبالتالى تضع أمامه مثالاً قدوة فيقتدى به ويقوم بتغيير سلوكه.

تولت آرتى القورنائية رئاسة القورنائية فى الفلسفة اللذية – عقب وفاة والدها مباشرة– بوصفها الوريثة للمدرسة الفلسفية التى أقامها فى الأصل والدها أرسبتوس، ولما كان والدها قد شهد إعدام سقراط، فيمكننا افتراض أن آرتى كانت معاصرة لأفلاطون. لقد نادت هذه المدرسة بأن البحث عن السعادة هو الهدف الأعظم أهمية للعقل البشرى، وقد رفض أنصار هذه المدرسة المباحث العلمية وأعتبروها غير مناسبة لهذا المسعى، وكان المعيار الأوحد للأخلاق لديهن هو خبرة اللذة الحاضرة، وهو مبدأ أخلاقى قائم على أسس علمية ومعرفية أيضاً، وأعظم الجميع قدرة على اقتفاء أثر اللذة هذه هم الفلاسفة نظراً لما لديهم من استعداد فريد لذلك، فهم الأقدر على

تطبيق مبدأ التحكم والسيطرة العقلية فى هذا السعى. ولم تكن الأخلاق اللذية التى نادت بها آرتى وكذلك القورنائيون الآخرون الأول مجرد دعوة للحياة العبثية، بل كانت نزعة فلسفية لذية.

نصل إلى الإمبراطورة الرومانية من الأسرة السيفيرونية The severan dynasty واشتهرت على مدى كل عصور الإمبراطورية الرومانية المتأخرة باسم "الفيلسوفة جوليا" فنجدها وقد كرست نفسها لدراسة الفلسفة، وأحتضنت ورعت حلقة فلسفية ضمت علماء الرياضة و السفسطائيين، ورجال القانون والأطباء والمؤرخين، والأكاديميين الآخرين المهتمين بالعلم والثقافة، وانقطعت للمناقشات الخاصة بالمعالجة الفلسفية لموضوعات مثل : العدالة، الكوزمولوجيا، وكذلك للمناقشات الخاصة بالفلسفتين الفيثاغورية الجديدة، والأفلاطونية المحدثة.

عاشت ماكرينا فى القرن الرابع الميلادى فى مدينة قيصرية الجديدة Neocaesarrea، وقد تركت لنا محاورة بعنوان "فى النفس والبعث" سُجلت فيها عن طريق أخيها جريجورى أسقف مدينة نيصا Nyssa مناقشة لها مع أخيها حول طبيعة النفس، وتم نشرها عقب وفاتها بوقت قصير، وقد انحدرت ماكرينا من أسرة كان كل أفرادها – الرجال والنساء– مفكرين. تلقت التعليم الفلسفى على يد والدتها، وكانت إلى جانب دراستها للفلسفة – مسيحية متدينة ومحيطة علماً تقريباً بكل شئ عن الفلسفة المسيحية، ورغم أننا لا نعرف معرفة مباشرة أى شئ عن رأيها حول مساواة نفوس الرجال بنفوس النساء

من مناقشتها لطبيعة النفس ولحقيقة الخلق البشرى، فمن الواضح مع ذلك أنها لم تر أى اختلافات جوهرية بين نفوس الرجال ونفوس النساء. كانت السمة المميزة للنفس فى رأى ماكرينا هى القدرة على التفكير تفكيراً عقلانياً، أما العواطف فلم تكن فى رأيها، جانباً جوهرياً فى النفس، ومن هنا انطلقت ماكرينا إلى التأكيد على أنه حتى لو كانت النساء أدنى من الناحية الأخلاقية من الرجال -كما أكدت ذلك الغنوصية والفلسفة المسيحية المبكرة- فإن هذا التباين لايعود إلى وجود اختلافات جوهرية فى طبائع نفوس كل من الرجال والنساء، وإنما إلى الاختيارات الخاطئة التى تختارها بعض النساء فحسب، إذ يخلق الرجال والنساء على حد سواء "على صورة ومثال الرب" فى رأيها، كما ترفض ماكرينا كذلك الفكرة الذاهبة إلى عودة حلول الموجودات البشرية من جديد على هيئة حيوانات ونباتات عقاباً لها على خطاياها.

وعاشت هيباثيا فى الإسكندرية وقتما كانت هذه المدينة كعبة التقدم العلمى والفلسفى للعالم الغربى القديم، ومكاناً - فى الوقت ذاته - لاضطراب سياسى واجتماعي ودينى وعلمى عظيم، ولما كانت هيباثيا قد اكتسبت شهرة عظيمة بأنها الفيلسوفة الأفلاطونية المحدثة الأعظم تفوقاً، فى الإسكندرية كلها، فقد فاقت شهرتها إذن قدرات والدها الرياضية إلى حد عظيم، إذ كانت هيباثيا ابنة للرياضى ذى الشهرة العريضة فى متحف الإسكندرية "ثيون" Theon ، وما كان للحكومة الرومانية أن تغفل عن انجازات هيباثيا العظيمة هذه، فعهدت إليها بمنصب لم تسبقها إليه أية امرأة من قبل، عهدت إليها بمنصب

رئاسة المدرسة الأفلاطونية فى الإسكندرية، وهو منصب كانت خزانة الدولة العامة هى التى تدفع راتبه. لم تدون هيباثيا مؤلفات فلسفية رغم أنها قامت بتدريس الفلسفة بما فيها أعمال أفلاطون وأرسطو والتاليين عليهم. وما قدمته الفلسفة لها هو أنها أمدتها بدعائم نظرية استطاعت هيباثيا أن تختبر من خلالها مزايا أعظم النظريات الرياضية والهندسية والفلكية قوة فى عصرها. وانتشرت شهرة هيباثيا كشارحة لنظريات بطليموس الرياضية والفلكية (بدرجة فاقت شهرة بابيوس Pappus فى هذا المجال) نظراً لإسهامها فى علم الجبر من خلال شرحها على كتاب "علم الحساب" لديوفانتس Diophsntus وتعليقاتها على هندسة الجوامد الموجودة فى مؤلف "قطوع المخروط" Conic Sections لأبو للونيوس البرجى Apollonius Pergaeus ولما كان تراث هيباثيا المدون قد ظل مفقوداً لزمن طويل، فقد ظل العلماء المحدثون يرددون مقولة سويداس فى كتابه "المعجم" Lexicon القائلة "إن كل أعمالها قد ضاعت" وهى مقولة غير مستندة إلى أدلة صحيحة. ورغم كل هذا الانجاز وهذه الشهرة العظيمة عادة ما كان ذكر هيباثيا التاريخى يقتصر فحسب على مجرد الحديث عن موتها الفظيع والغريب على أيدى طائفة من الرهبان.

أما إسكيبينيا الأثينية فكانت معاصرة لهيباثيا وإن كانت أصغر سناً منها، وإذا كانت هيباثيا قد طبقت معرفتها بفلسفتى أفلاطون وأرسطو على المسائل الرياضية والعلمية الشهيرة فى عصرها، فقد طبقت اسكليبينا معرفتها بأفلاطون وأرسطو كذلك على الإشكاليات الدينية والميتافيزيقية الكبرى والتى أثارتها نظرية المسيحية الأخلاقية،

وإذا كان الفلاسفة الوثنيون قد سعوا إلى فهم أسرار الكون والى العمل على الشفاعة عند الآلهة من أجل تغيير القدر البشرى، فقد أظهرت المسيحية -على الجانب المقابل- تسليماً إن لم يكن ترحيبا بالقدر وبما يحمله من مآسي فى هذه الحياة، ووعدت المسيحية بالخلاص من ذلك وبالسلوى فى الحياة الآخرة. وكان أن ظهرت فى هذا الوسط فلسفة أسكليبينيا وهى تحاول الوصول إلى الخير الاسمى، فواجه الفلاسفة الوثنيون من أمثال اسكليبينيا بذلك عدم الرضى عن أقدار الحياه بفلسفة تقوم على شقين : الأول : فهم المبادئ "السرية" للميتافيزيقيا التى حكمت أمر الكون فى نظرهم والإحاطة بها، والثانى : استغلال مبادئ السحر والشعوذة للتأثير على هذه الأقدار.وبهذا وقفت إسكليبينا فى تعارض كبير مع فلاسفة مدرسة هيباثيا السكندرية الذين سعوا إلى الوصول إلى المطلق من خلال التعمق فى الميتافيزيقيا والكوموزلوجيا والعلم. أما فلاسفة المدرسة الإثينية -وخاصة برقلس Proclus تلميذ إسكليبينيا - فسعوا للوصول إلى المطلق من خلال تأمل أسرار الميتافيزيقيا والكوزمولوجيا والتصوف والسحر والشعوذة.

الفصل الأول

الفيثاغوريات المبكرات

بقلم : (مارى إيلين ويث)

١ - ثيمستوكليا ، أريجنوت، دامو

Themistoclea - Arignotc and Damo

٢ - ثيانو الكروتونية Theano

٣ - ميـيـــا Myia

كانت الفيثاغورية تمثل مدرسة فلسفية ذات نشاط ورواج بين عامة الناس منذ نهاية القرن السادس قبل الميلاد، وعلى مدى القرن الثانى وربما الثالث الميلادى. وتشمل قائمة الفيثاغوريات "المبكرات" أو الأصيلات : أفراد أسرة فيثاغورس. ثم اللواتى أعقبنهن ممن ترأس الفرق والجمعيات الفيثاغورية التى كانت قائمة فى بعض أنحاء اليونان وجنوب إيطاليا. وينبغى أن نميز ما بين "الفيثاغوريات المبكرات" ومابين الفيثاغوريات "المتأخرات" فى الزمن، أى اللائى ظهرن فى القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، وكذلك "الفيثاغوريات المحدثات" أى اللائى ظهرن فى القرن الأول قبل الميلاد، و استمررن حتى القرن الثالث الميلادى. وتشمل قائمة "الفيثاغوريات المبكرات : ثيميستوكليا – ثيانو – أريجنوت – مبياء، وأخيراً دامو. وإذا ما إستثنينا ثيميستوكليا فكل هؤلاء النساء كن أفراداً فى أسرة فيثاغورس. أما "الفيثاغوريات المتأخرات" واللائى تمثلهن : فينتيس Phintys وإيزار اللوكينية Aesara وبركتيونى الأولى Perictione (وربما) بركتيونى الثانية Perictione II وثيانو الثانية من الأفضل أن يوصفن على أنهن فى التيار الفيثاغورى. وقد عشن تقريباً بين القرنين الرابع والثانى ق.م.

[١] ثيميستوكليا ، اريجنوت ، و دامو :-

تشير المصادر القديمة إلى أن النساء كن نشيطات فى الجمعيات الفيثاغورية المبكرة. ومن المحتمل أنهن لعبن دوراً جوهرياً فى تطور الفلسفة الفيثاغورية المبكرة. إذ يخبرنا ديوجين لايرتوس

"بأن ارسطو نيكسوس Aristonexus يؤكد على أن فيثاغورس قد استقى جزءاً كبيراً من آرائه الأخلاقية من ثيميستوكليا العرافة فى معبد دلفى".

لقد نظرت الفيثاغوريات المبكرات إلى الكون وإلى العالم على أنه بناء منسق تنسيقاً دقيقاً ومتناغماً. وأن كل شئ فيه يحمل ارتباطاً وثيقاً مع كل شئ آخر. ويتحقق النظام والتناغم عندما تكون الأشياء على تناسبها (ارتباطها) الحقيقى بكل شئ آخر.

ومن الممكن التعبير عن هذه العلاقة بأنها عبارة عن تناسب رياضى. حيث ورد فى أحد "الأحاديث المقدسة" المنسوبة إلى أريجنوت إبنة فيثاغورس" إن العلة المنظمة العليا لكل من السماء والأرض والعالم الموجود بينهما، هو جوهر العدد الخالد، كما أنه هو الأصل الذى يقف وراء الوجود الدائم للآلهة ولأنصاف الآلهة وكذلك لأشباه الآلهة من البشر".

يتوافق تعقيب اريجنوت السالف مع تعقيب آخر منسوب إلى والدتها ثيانو الكروتونية Theano of Crotona تقول فيه "من الممكن تمييز كل ما هو موجود وكل ما هو حقيقى عن غيره من الأشياء الأخرى من خلال العدد. كما أن الجوهر الأبدى للعدد متصل اتصالاً مباشراً بالوجود المتناغم المتآزر لجميع الأشياء المتنوعة الأخرى، ومن الممكن التعبير عن هذا التناغم بأنه ترابط رياضى. ويكون العدد بهاتين الطريقتين العلة التى تقف وراء الأشياء جميعاً، وبدونه لن

يمكننا أن نحصى ولا أن نحدد ولا أن نفرق بين الأشياء. كما أنه يعبر عن علاقات الترابط الوثيقة بين الأشياء".

[٢] ثيانو الكروتونية :-

كانت ثيانو بنتاً لبرونتينوس Brontinus وهو أرستقراطى أورفى من كروتونا. كانت فى البدء تلميذة لفيثاغورث ابن مدنية "ساموس"، ومن بعد أصبحت زوجاً له. وفى شذرة لها منسوبة إلى مؤلف ألفته بعنوان "فى التقوى" نجدها تشير إلى المفهومين الميتافيزيقيين : المحاكاة ، والمشاركة. وقد تُرجم النص بواسطة ف.ل.هاربر Vicki Lynn Harper "لقد علمت أن كثيراً من اليونانيين يعتقدون أن فيثاغورس قد قال إن كل الأشياء تولدت من العدد. وهو تأكيد قطعى لديهم يثير مشكلة : كيف يمكن أن يعتقد فى الأشياء غير الموجودة أصلاً جسمياً (الأعداد) أن تتولد منها أشياء محسوسة؟؟ والحقيقة أنه لم يقل إن كل الأشياء تتأتى من العدد، وإنما قال إن الأشياء جاءت وفقاً للعدد إستناداً إلى أن النظام بمعناه البسيط موجود فى العدد. والى أن الأعداد واحد واثنين وما بعدهما مرتبطة بالأشياء إلى تُعد اعتماداً على عملية المشاركة فى النظام". وتقول ثيانو بعد ذلك : عندما نسأل عن طبيعة شئ ما، فما يمكننا الإجابة به على ذلك إما : برسم مشابهة بين هذا الشئ وبين شئ آخر، وإما بتعريف هذا الشئ، وفيثاغورس -وفقاً لكلامها- قصد بكلامه الحديث عن مشابهة بين الأشياء وبين الأعداد، وهذا هو مفهوم المحاكاة : الأشياء تحاكى الأعداد، فمن الممكن لأى شئ -مادى كان أم غير مادى أن يدخل من

خلال مشاركته فى عالم النظام والتناغم – فى تسلسل مع كل الأشياء الأخرى، وأن يُعد، ولا يمكن أن تُعد الأشياء إلا وفقاً للعدد. والمعنى الأولى لهذه العملية هو الترتيب.

ويبدو أن هذه الشذرة المنسوبة إلى ثيانو الكروتونية لم تكن معروفة لأرسطو الذى قال "إن الفيثاغوريين يستخرجون الأجسام الطبيعية من الأعداد، ويستخرجون الأشياء التى لها ضوء وثقل من الأشياء المنعدمة الضوء والوزن (الأعداد). " فإذا أخذنا كلمة ثيانو " الأشياء " هنا لتعنى الموجودات المادية– كما أعتقد أنه يجب علينا أن نفهمها– ونجمع بين ذلك وبين استعمال ثيانو لمفهوم "التوالد" فإن ثيانو بذلك تعنى بكلامها فقط : أن الأشياء المادية وحدها هى التى لا تأتى من العدد إلى الوجود، نظراً لأن العدد موجود غير مادى. علاوة على أن العدد هو الذى يمكننا من تمييز شئ ما عن آخر. إننا من خلال ترقيم الأشياء بأرقام : الأول، الثانى ... الخ. ندعى أن بمقدورنا ضمنياً تعيين الحدود المادية التى يتألف منها الشئ. فنقول إنه يبدأ هنا وينتهى هناك، وما بين نقطة الإبتداء ونقطة الإنتهاء يوجد الشئ، وبهذا فنحن فى الإحصاء نعين الأشياء أيضاً. حيث من الممكن أن نقول عن شئ ما أنه "موضوع ما" لأن بمقدورنا أن نحصيه.

تشتمل الشذرة المنسوبة إلى ثيانو على مبدأين فيثاغوريين شهيرين: مبدأ خلود النفوس، ومبدأ تناسخ الأرواح. إذ تؤكد ثيانو أن الفيثاغوريين آمنوا "بوجود عدالة إلهية فى الحياة الأخروية، وفى تناسخ الأرواح عقب الموت" وإنتقالها إلى جسد آخر جديد، والذى قد

لا يكون بالضرورة جسداً بشرياً. إننا نستشف من هذه الشذرة صورة لعملية التناسخ والتى من خلالها يُعاد نشر التناغم فى الكون من جديد، عندما يحدث ويخرق شخص ما هذا التناغم؛ بأن إنتهك حرمة القانون الأخلاقى فى إثناء حياته السالفة. وتربط ثيانو الأخلاق بالكوزمولوجيا، عندما تبين العلة التى توجب عدم الشك فى خلود النفس فتقول "لو كانت النفس فانية - فإن الحياة ستصبح مهرجاناً عابثاً للأشرار الذين يموتون بعد أن يكونوا قد عاشوا حيواتهم بكل ظلم وعبثية".

أما فى كون متناغم ذى قوانين فلكل شئ مكانه الخاص به. ويقوم بتأدية وظائفه الخاصة به وفقاً لقانون ما. فهناك قوانين الطبيعة، وقوانين المنطق، وقوانين الدين والأخلاق، فى حين أن الشر أو الأفعال غير الأخلاقية هى أفعال مضادة للقانون، وتسهم فى انتشار الفوضى والاضطراب. فلو كانت النفس فانية - وفقاً لما ترى ثيانو - فإن أولئك الذين يسهمون فى انتشار الفوضى لن يحصلوا فحسب على نوع من الحرية غير المقيدة فى ظلم أولئك الذين يظلمونهم مدى الحياة كلها، بل إنهم يدمرون أيضاً النظام الدقيق للكون كله. فإذا كان واجباً إعادة النظام والتناغم مرة ثانية إلى الكون، فإنه يجب أن تكون النفوس خالدة. وتتم عملية إعادة النظام هذه من خلال تلقى المرء الظالم عقاباً عادلاً على ظلمه، بأن يُعاد من جديد فى جسد كائن أدنى منزلة من الموجود البشرى، وبأن يعيش هذه الحياة الأخيرة بالشكل الذى يتطلبه القانون الأخلاقى.

يورد استوبايوس Stobeaus كثيراً من الشذرات التى قالتها ثيانو تعبر فيها عن الاتجاهات الفيثاغورية نحو النساء. حيث توصى بضرورة أن يقتصر النشاط الجنسى للزوجة على إمتاع زوجها فحسب. فلا يجب أن تتخذ عشاقاً غيره، وفى خلال الحياة الزوجية يجب التفرقة بين العفة والفضيلة من جانب وبين التقشف من جانب آخر. وعندما سُئلت ثيانو عن عدد الأيام التى يجب أن تمر بعد الاتصال الجنسى لتصبح المرأة طاهرة بعدها مرة أخرى، كانت إجابتها أنه لوكان الاتصال الجنسى مع زوج المرأة الفعلى، فإنها تظل طاهرة على الدوام، أما لو كان مع شخص أجنبى فلن تصبح المرأة فى هذه الحالة طاهرة إلى الأبد. وعندما سئلت ثانية عن الواجبات التى تقع على عاتق امرأة متزوجة جاء ردها "إمتاع زوجها". وقد نظرت ثيانو إلى الحب الرومانسى على أنه ليس أكثر من "الميل الطبيعى إلى نفس طاهرة". ومن المحتمل أن تُفهم هذه الشذرات بشكل أفضل فى ضوء الكتابات الخاصة بالفيلسوفات الفيثاغوريات المتأخرات : فنيتيس، ثيانو الثانية، بركتيونى، إيزارا اللوكينية ، وبركتيونى الثانية. حيث نرى من مؤلفاتهن أن الآراء الفيثاغورية كانت تُطبق لديهن على الحياه الفردية والأسرية على حد سواء. فالنساء يحملن على عاتقهن – وهن أو اللآتى يكون الاعتدال فضيلتهن المميزة – مسئولية حفظ وترسيخ القانون والعدالة (أو التناغم) داخل المنزل. ووفقاً لرأى إيزارا اللوكينية فإن البيت صورة مصغرة من الدولة، وبالتالى فإن النساء عليهن مسئولية عظيمة فى تهيئة الظروف والملابسات التى يمكن فى ظلها أن يسود التناغم

والنظام والقانون والعدالة فى المدينة. والنسوة اللاتى لا يفهمن هذه المسئولية يسهمن بنفس الدرجة فى نشر الفوضى والاضطراب والتضارب. وعندما نطالع هذه الشذرات لثيانو فى سياق كهذا يمكننا أن نقدر خير تقدير قوة تعليقها القائل "إنه لخير لك أن تركبى حصاناً جموحاً من أن تكونى امرأة لا تفكر".

[٣] ميـيــا : Myia

ميا – فيما يقال – هى واحدة من بنات ثيانو وفيثاغورس. وقد تزوجت مصارعاً رياضياً هو ميلو Milo [أحياناً ما يُشار إليه بميلون Mylon بل وحتى مينو Meno] والذى كان قد قدم من مسقط رأسها الأصلى "كروتون". وقد كان فيثاغورس فى منزلها عندما تم إحراق المنزل ومات فيثاغورس فيه.ونجد ميا تكتب –على شاكلة غيرها من الفيلسوفات الفيثاغوريات– عن تطبيق مبدأ التناغم على حياة النساء اليومية. أما خطابها إلى فيلليس Phyllis فيناقش أهمية إشباع حاجات الطفل حديث الولادة وفقاً لما يمليه هذا المبدأ. ويبدو أن وجهة نظرها تتمثل فى أنه من الطبيعى أن يرغب الطفل فيما يتناسب مع حاجاته. والذى يحتاجه هو الاعتدال؛عدم الإفراط ولا التقييد أيضاً فى الطعام، ولا فى الثياب، ولا فى الحرارة، ولا فى البرودة، ولا فى الهواء المنعش ... الخ. الشئ المثير فى حديثها هو الافتراض الذى يذهب إلى أن الطفل حديث الولادة يرغب بالطبيعة فى الاعتدال فى كل شئ. وأنه يستفيد غاية الاستفادة من هذا الاعتدال. ومن ثم يجب على الأم حديثة الأمومة –لكل هذه الأسباب– أن تختار لطفلها مرضعة

معتدلة أيضاً، فلا يجب أن يُسمح للمرضع بالإفراط في النوم أو في الشراب، ويجب أن تضبط شهوة زوجها الجنسية (من المحتمل أن ذلك يكون لأن الحمل سوف يمنع إدرار اللبن لديها) فيجب عليها "أن تؤدى كل الأشياء على خير وجه وفى الوقت المناسب" عليها أن تتفرغ لحسن تنشئة الطفل، وأن تشبع رغباتها الشخصية الخاصة باعتدال. وبهذا الشكل سوف يسهم إرضاعها هذا للطفل الصغير فى تنشئته تنشئة صالحة.

خطاب ميا إلى فيلليس :-

من ميا إلى فيلليس :- تحياتى

نظراً لأنك أصبحت أماً، فسوف أقدم إليك هذه النصيحة ؛ إختارى مرضعة حسنة التصرف، نظيفة، معتدلة فى سلوكها غاية الاعتدال، لا تسرف فى نوم ولا فى شراب. فمثل هذه السيدة سوف تكون الأقدر على اختيار ما هو مناسب لتربية أطفالك بما يتناسب مع الفطرة التى ولدوا عليها -بشرط أن يكون لديها من اللبن ما يكفى لتغذية طفل، وألا تكون سهلة الاستسلام لتوسلات زوجها بأن تشاركه فراشه. إن للمرضع دوراً عظيماً فيما يفترض فيه أنه جوهرى وأساسى على مدى حياة الطفل بأسرها. بمعنى أن ترضع الطفل وفى ذهنها أن ينشأ على أفضل صورة ممكنة. دعيها تقدم الحلمة والثدى والغذاء له ليس بشكل آلى فورى، وإنما وفقاً لما يكون لازماً. وبهذا الشكل سوف تؤدى بالطفل إلى الصحة. يجب ألا تأوى إلى الفراش كلما كانت ترغب هى نفسها فى النوم، وإنما تأوى إليه عندما يرغب

الطفل نفسه في الراحة. فلن تكون مجرد مهدهدة سريعة للطفل. لا تجعليها عصبية المزاج، ولا ثرثارة، ولا فوضوية في تناول الطعام، وإنما تتناول الطعام بشكل منظم وغير مسرف. كما يجب ألا تكون أجنبية بل إغريقية كلما كان هذا ممكناً. ومن الأفضل أن تضع الطفل في فراش النوم بعدما يكون قد رضع وشرب من لبنها وشبع بالشكل المناسب، إذ أن الراحة تكون مفيدة بعد ذلك للطفل. إذ تجعل من السهل هضم مثل هذا الغذاء. وإذا كان هناك بعد ذلك أى غذاء آخر فيجب أن يكون غذاءً بسيطاً قدر الإمكان. ويُمنع الخمر منعاً تاماً عن الطفل -نظراً لتأثيره الفتاك. فإذا لم يكن منه بد، فيجب أن يُضاف قليل منه إلى اللبن المسائى. ويجب ألا يستحم الطفل مرات متعددة بل العدد المناسب من المرات، لا يكون الماء فيها بارداً بل في حرارة معتدلة فهذا هو الأفضل. بالإضافة إلى ذلك كله يجب تعريض الطفل لهواء معتدل، لايكون حاراً ولا بارداً، ومن ثم فلا يجب أن يكون المنزل مفتوحاً على مصارعه ولا مغلقاً تماماً أمام الهواء. ويجب أن يكون الماء معتدلاً، لا ساخناً ولا بارداً تماماً. كما لا ينبغي أن تكون ملابس النوم ضيقة، وإنما مسدلة بسهولة ويسر على الجسم كله. ففي كل هذه الأمور تحبذ الطبيعة ما يكون معتدلاً، وليس ما يكون مفرطاً. هذه هي الأمور التي يبدو مفيداً أن أكتب إليكِ عنها في الوقت الراهن. وأعلق كل آمالي على عملية التنشئة المخطط لها هذه. وسوف نزودك بإذن الله بالنصائح المناسبة والميسورة فيما يخص تنشئة الطفل في مراحل عمره المقبلة في وقت قادم".

من المحتمل أن القارئ قد تملكته الدهشة - كما تملكتني أنا نفسي- من الطول الذى وصلت إليه هذه النصيحة بالاعتدال التى أعدت بواسطة مييا نفسها. إنها تُنهى رسالتها بالعبارة القائلة : "هذه هى الأمور التى يبدو من النفع أن أكتبها إليك فى الوقت الحاضر." فهناك اعتدال حتى فى وقت إبداء النصيحة نفسه. وذلك لأنها تعد ببذل مزيد منها فيما بعد -عندما يكون "مناسباً" أن تذكر فيلليس بواجباتها المستقبلية فيما يخص تربية الطفل تربية متناغمة ". وتجمل الجملة الأخيرة من الرسالة المهمة التى كانت الفيلسوفات يرون أنفسهن يؤدينها فيما يكتبن من رسائل ومؤلفات. فهناك واجب وراء كتابة رسالة " مييا " وكذلك كتابات كل من ثيانو الثانية، وأيضاً الشذرات الباقية لبركتيونى الأولى، وفينتيس بوصفهن نساء فلاسفة. ويتمثل هذا الواجب فى تعليم غيرهن من النساء ذلك الذى يُعرف النساء كيف يعشن حياتهن بشكل متناغم. أى تعليمهن -كما تنادى إيزارا اللوكانية- كيفية تحقيق العدالة والتناغم فى نفوسهن وفى بيوتهن. تماماً كما كان من واجب الفلاسفة الرجال تعليم غيرهم من الرجال تلك الأمور التى يحتاج الرجال إلى معرفتها ليعيشوا حياتهم بشكل متناغم. وتعليمهم الأمور التى تحقق الاعتدال والتناغم فى أنفهسم وفى المدينة. وتفسر لنا هذه المهمة المزدوجة على هؤلاء وأولئك، الأسباب التى انتهج "النساء" من أجلها نهجاً واقعياً فى الفلسفة الأخلاقية، وكذلك الأسباب التى تجعل الرجال ينتهجون فيها نهجاً مثالياً. لقد انتهج الرجال والنساء نهجين مختلفين هنا لأن واجباتهم وواجباتهن مختلفة بدورها لأن طبائعهم مختلفة أصلاً.

الفصل الثاني

الفيثاغوريات المتأخرات

١- إيزارا اللوكانية Aesara of Lucania

٢- فنيتيس الإسبراطية Phintys of Sparta

٣- بيركتوى الأولى Perictione 1

بقلم / مارى إيللين ويث .

مع ترجمات وشروح إضافية بقلم ف.ل هاربر

يمكنني التمييز بين الفيثاغوريات النساء المبكرات وبين إيزارا اللوكانية وفنيتيس الإسبراطية، وبركتيوني الأولى، بأن الأوليات كن أفراداً في أسرة فيثاغورس أو عضوات في الجمعيات الفيثاغورية المبكرة، في حين عاشت الفيثاغوريات المتأخرات فيما يُحتمل بعد عام ٤٢٥ ق.م، وتأخر ظهور بعضهن إلى ما يقرب من عام ١٠٠م.

[١] إيزارا اللوكانية :-

لم تصل إلينا من كتاب إيزارا "كتاب في الطبيعة البشرية" سوى شذرة واحدة فقط، ومع ذلك فهي تقدم لنا مفتاحاً لفهم فلسفات فنيتيس، وبركتيوني وربما ثيانو الثانية أيضاً. تأخذ إيزارا في هذه الشذرة بنظرية حدسية في القانون. وهي نظرية شائعة، حيث تذهب إلى أننا بإمكاننا أن نكتشف من خلال استبطان طبيعتنا الداخلية- خاصة طبيعة النفس البشرية- ليس أسس القانون البشري فحسب، بل ونتعرف كذلك على أسس علم النفس الأخلاقي والطب العضوي. تدور نظرية القانون الطبيعي لدى إيزارا حول الضوابط المشكلة لتطبيقات ثلاثة للقانون الأخلاقي : ضوابط الأخلاق الفردية (الخاصة). الضوابط الأخلاقية لعملية تدبير شئون الأسرة، والضوابط الأخلاقية للمؤسسات والنظم الاجتماعية. فسوف نتوصل من خلال تحليل طبيعة النفس -فيما تؤمن به إيزارا- إلى فهم طبيعة القانون والعدالة في المستويات الفردية والأسرية والاجتماعية على حد سواء.

أ] نص من مؤلف " كتاب في الطبيعة البشرية " :

من كتاب الفيلسوفة الفيثاغورية اللوكانية إيزارا "في الطبيعة البشرية":

"تزودنا الطبيعة البشرية -فيما يبدو لي- بمعيار القانون والعدالة في كل من البيت والمدينة على حد سواء. إذ يمكن أن يتوصل الإنسان من خلال تتبع آثار الطبيعة داخل ذاته، ومن خلال استبطان نفسه - الى اكتشاف أن القانون كامن في داخله، وأن العدالة داخله أيضاً- إنها تنظيم النفس تنظيماً محكماً، ولما كانت النفس البشرية ثلاثية الشعب، فيجب تنظيمها وفقاً للوظائف الثلاث التي تؤديها : فهناك وظيفة (العقل) والتي تتمثل في القيام بالتفكير والحكمة، وهناك وظيفة (النفس العليا) في القدرة والقوة، وأخيراً وظيفة الرغبة، في بث الحب والعطف. ويجب أن تنتظم هذه الشعب الثلاث انتظاماً يربط الواحدة منها بالأخرى بالشكل الذي يجعل السلطة والحكم على الجميع للجزء الاسمى، ويجعل الجزء الأدنى في موضع الطاعة والخضوع، أما الجزء الأوسط بينهما -فيشغل مركزاً متوسطاً، حيث يكون حاكماً ومحكوماً في الوقت نفسه".

لقد نظم الإله هذه الوظائف بما يتفق مع مبدأ كمال الموجود البشرى المستقر، لأنه قصد أن يغدو الإنسان- دون غيره من الحيوانات الأخرى الفانية- مستقبلاً للقانون والعدالة. ولا يمكن أن تصدر وحدة متآلفة كهذه من أجزاء نابعة من أصل واحد، ولا من مجموعة أشياء متنوعة في الظاهر، في حين هي متشابهة في الباطن.

[إذ من الضروري طالما أن الوظائف المؤداة وظائف مختلفة أن تكون أجزاء النفس مختلفة أيضاً بدورها - تماماً كما هو الحال في أعضاء الجسم. كأعضاء اللمس، الرؤية،السمع، التذوق، الشم فهي مختلفة الوظائف، لأنه ليس لهم جميعاً علاقة واحدة بكل شئ آخر.

كما لا يمكن أن تصدر مثل هذه الوحدة من طائفة من الأشياء المتنافرة المجمعة كيفما أتفق، وإنما تأتي من أجزاء اتحدت وفقاً لما يكون مناسباً للكل بأسره، وانتظامها معه، واكمالها له. وليست النفس فحسب تتألف هكذا من أجزاء متنوعة : وأن هذه الأجزاء تتحد بما يتوافق مع الكل نفسه ومع كماله، بل إن هذه الأجزاء أيضاً لا تتحد هكذا بشكل جزافي ولا كيفما أتفق، بل وفقاً لنظام عقلاني.

وعلى هذا فلو كان لكل جزء من هذه الأجزاء نصيب متساو من القوة والمكانة -مع أنها في حقيقتها أجزاء غير متكافئة فواحد منها أدنى، وآخر هو الأفضل، وثالث يشغل موضع الوسط- فلن يكون تألفها داخل النفس تآلفاً كاملاً. وتنشأ النتيجة نفسها لو كان لكل جزء منها نصيب من القوة والمكانة لا يتكافأ مع طبيعته هو الخاصة - فيكون للجزء الأدنى مثلاً النصيب الأوفر من السلطة على حساب نصيب الجزء الاسمى - فسوف ينتج عن ذلك انتشار حماقة عظيمة واضطراباً داخل النفس. بل وحتى لو كان للجزء الاسمى النصيب الأكبر وللجزء الأدنى النصيب الأقل من السلطة، ولكن هذا لا يتم وفقاً للنسبة الدقيقة لكل منها، فلن يكون هناك تناغم ولا عدالة ولا إتساق

داخل النفس. أما عندما يُنظم كل جزء منها وفقاً لنسبته الطبيعية الدقيقة، فإننى لعلى يقين من أن هذا التنظيم يحقق العدالة.

يقترن بهذا التنظيم توافق واتحاد عظيم فى المشاعر -ومن الأوفق وصف هذا التنظيم بأنه النظام الأفضل، حيث يرتكز على قيام الجزء الأفضل فى النفس بالحكم والسيطرة، وعلى أن يطيع الجزء الأدنى، يُضاف إلى ذلك قوة الفضيلة فى حد ذاتها. وبهذا الشكل سوف تنبت من هذه الأجزاء الصداقة والحب والحنو والأخوة. وذلك لأن العقل المتروى ترويا عميقاً سوف يقنع الإنسان، وسوف تحب الرغبة. فى حين تمتلئ الروح العليا بالقوة، وعند لحظة الانفعال تمتلئ بالبغض فتضحى على وئام مع الرغبة.

ويقوم العقل -فى هذا التنظيم- بالمواءمة بين السار وبين المؤلم، ويوفق بين الجزء الجموح المندفع فى النفس وبين الجزء المتراخى اللاهى فيها. فلا ينفعل أى جزء منها إلا بما يتوافق مع موضع اهتمامه هو نفسه والمتلائم مع اهتمامات الأجزاء الأخرى : فيقوم العقل بالتروى واقتفاء أثر الأشياء، فى حين تضيف الروح العليا إلى التروى العقلى الحمية والشدة، فى حين تنصت الشهوة -والتى تشبه العاطفة- إلى العقل، فتتفرغ للشئ السار فحسب باعتباره خاصاً بها وحدها، تاركة الجانب المفكر للجزء العقلانى فى النفس. ويبدو لى أن أفضل حياة الإنسان -فى ضوء كل هذه الاعتبارات- هى تلك التى يمتزج فيها الشئ السار بالشئ الحماسى، وتختلط فيها المتعة

بالفضيلة، فيصبح العقل قادراً على تطويع هذين الجزئين لنفسه، وذلك عندما يغدو مطمئناً فى عمله بفعل الفضيلة والتربية المنظمة".

تتألف النفس إذن لدى إيزارا من ثلاثة أجزاء : العقل، الروح، الشهوة. ويقوم العقل بعمليتى التفكير والحكم، وكانت كلمة "التفكير" Thoughtfulness تؤخذ آنذاك بمعنى تحليلى خالص. وليس بالمعنى العاطفى، أما الروح فتبث الحمية والشدة، فى حين تبث الشهوة الحب والعاطفة. وتؤلف هذه الأجزاء الثلاثة معاً "وحده مترابطة من الاتحاد المتناغم." لقد أراد الإله أن تعمل هذه الأجزاء الثلاثة معاً فى النفس وفقاً لمبدأ عقلانى هو : التناسب الملائم Appropriate Proportion ويتحدد التناسب الملائم لكل جزء من أجزاء النفس بالقياس إلى الجزء الآخر وفقاً لنوع المهمة المطلوب القيام بها فى ذلك الحين. بمعنى تتحدد وفقاً لما تسميه إيزارا الأعمال المتنوعة المطلوب منها القيام بها." وبناءً عليه فليس هذا مبدأ رياضياً ولا عقلانياً ولا إلهياً فحسب، بل ومبدأ وظيفياً أيضاً.

ب] طبيعة القانون والعدالة :

ماذا يمكننا استخلاصه فيما يخص طبيعة وبناء القانون والعدالة -من تحليل إيزارا السابق لطبيعة وبناء النفس ؟؟ يمكننا فى الواقع إستخلاص ما يلى :

<u>أولاً</u> : أن كلاً من القانون والعدالة نتائج مترتبة على مبدأ عقلانى ورياضى وإلهى ووظيفى هو مبدأ "التناسب الملائم".

ثانياً : أن القانون والعدالة أبنية ثلاثية الشعب على نفس شاكلة بناء النفس الإنسانية.

فنظرية إيزارا الإنسانية هى أن المبدأ المميز لكل من بناء النفس ومن طبيعة القانون والعدالة أيضاً مبدأ بسيط وواضح. وهو ضرورة ألا يسيطر أى جزء من الأجزاء الثلاثة المؤلفة للنفس ولا للقانون والعدالة -سيطرة مطلقة. فعلى سبيل المثال من الممكن ألا نستحضر استحضاراً قوياً المبدأ الذى يتأسس القانون عليه عندما نتعمق فى طبيعة وعرض القانون. ويحدث هذا عندما نأخذ فى الحسبان الاعتبارات الخاصة بالأجزاء الأخرى المؤلفة للقانون، وأعنى بها القدرة على الإلزام، الحاجات الخاصة المتعددة للأفراد. فإذا ما حدث وسُن القانون وفقاً لمبدأ يقتضى منه تجاهل الجزئين الأخرين المؤلفين لطبيعة القانون، فسوف تنتج عن ذلك فوضى اجتماعية عظيمة. وثم يحتضن مبدأ إيزارا مثلاً القائل "بالتناسب الملائم" المبادئ التشريعية الأخرى. انظر كمثال لذلك الأسس التى يقوم عليها القانونان: "ضريبة العقارات" Flat Tax و "ضريبة الوقف المعفى" Itemized deduction نجد أن قانون "الضريبة العقارية" قد أقيم على مبدأ أنه على جميع الأفراد تحمل نفقات الحكم بشكل متساو فى جين يقوم قانون "ضريبة الوقف المعفى" على مبدأ أن على القانون أن يأخذ بعين الاعتبار الإحتياجات الخاصة بالأفراد عندما يقدر كمية ما يجب على الأفراد تحمله من نفقات الحكم. ويقف وراء كل هذا مبدأ إيزارا القائل "بالتناسب الملائم". والذى يقتضى أن يقوم نظام الضرائب لدينا

وفقاً لمبدأ لن يعود فى المدى البعيد إلى أدنى قدر من الاضطراب الاجتماعى.

هذا بالنسبة إلى الملاحظة الأولى، أما الملاحظة الثانية فهى أن إيزارا اعتبرت كلاً من القانون والعدالة أبنية ثلاثية الشعب، متطابقة مع بنية النفس البشرية. فالقانون والعدالة أبنية مفكرة مثل العقل تماماً، تفكر فى إقامة القانون الصالح والعدالة الحقة. ويأخذا فى الإعتبار كل المبادئ والأفكار والبراهين المناسبة. فضلاً عن أن القانون العادل والعدالة الحقة على وجه الخصوص يقومان بملكة الحكم والتقدير. حيث يضعان القواعد والأحكام الضابطة لأمور الواقع،وحول مسائل الواجب والإلزام. ويتوافق طابعا القانون والعدالة هذين -أقصد طابعهما فى التفكير والحكم- مع القدرة العقلية لدى إيزارا.

فى حين يناظر ما للقانون-والنظام القضائى مثل القواعد العائلية ومبادئ الصداقة وكذلك الضمير والمبادئ الشخصية- من قوة وفاعلية يناظر الجانب الروحى من النفس لدى إيزارا. فمن الممكن أن يكون القانون حافزاً قوياً للقيام بفعل ما، أو رادعاً قوياً كذلك عنه. وهو قوى هنا لأنه تعبير عن التناغم وعن الاستقرار، ودعم للفضائل والقيم فى نفوس الفرد والأسرة والمدنية على السواء.

وبهذا فالقانون والعدالة -مثلهما مثل الروح الحماسية فى النفس- قوتان مؤثرتان ودافعتان. قد يكونان فى الواقع رادعين للحوافز البشرية أو محفزين لها. كما يعملان كقوى مرشدة للسلوك.

وهكذا يقوم القانون والعدالة من أجل صون فضائل وقيم الفرد والأسرة والمدينة جميعاً.

باختصار يمكن التعبير عن القانون الاجتماعي، والقانون العائلي، والقانون الأخلاقي الشخصي تعبيراً كاملاً بكلمة واحدة هي "الحب". سواء أكان هذا الحب في صورة العطف على الآخرين أو الحنو عليهم، أو في صورة احترام الإنسان لنفسه. ويشبه هذا الحب – في نظر ايزارا– الحب النابع من الجزء الثالث في النفس (الرغبة). ويتجسد هذا المكون المؤثر للقانون والعدالة في الاعتدال، وفي مراعاة مشاعر وحاجات الآخرين. العدالة رحيمة ومتسامحة. إنها تؤمن بأن الفرد مقدم على الجماعة بالمعنى الذى يقول "إنها فعل يأخذ في الاعتبار الملابسات والظروف التي تجعل الفرد يخرج على طاعة الجماعة والقانون، والأمر بالمثل في الأسرة المتناغمة؛ فهي الأسرة التي تتميز "بقدر عظيم من التوافق في المشاعر" إنها الأسرة العادلة والتي تراعي الحاجات الفردية الخاصة لأعضائها، فتتسامح معها وتغفرها. أما على المستوى الشخصي : نجد أن التي لاتعاني من أي انفصام في الشخصية، تتميز في الوقت ذاته بأنها "متوافقة ومتناغمة تناغماً عظيماً في مشاعرها." إنها تضع معاييراً أخلاقية متناسبة مع قدراتها الفعلية. فتسامح نفسها، ولا يقتلها الوسواس فيما يتعلق بتقصيراتها الأخلاقية الشخصية التي تفوق قدرتها أصلاً. باختصار من الممكن إجمال ما سبق في أن كل من القانون الاجتماعي والعائلي والأخلاقي الفردى تتسم جميعاً بسمة واحدة هي الحب، سواء كان هذا الحب في صورة الشفقة على الآخرين، أو في صورة احترام الذات.

وهو حب يشبه ذلك الحب النابع من الجزء الثالث من النفس وهو الرغبة.

ج] إيزارا وعلم نفس الأخلاق :

توصي شذرة كتاب إيزارا "في الطبيعة البشرية" بضرورة استبطان النفس الإنسانية، باعتبار أن هذا هو الطريق المؤدى لفهم المجالات الثلاثة لتطبيق القانون البشرى : الأخلاق الفردية ، القوانين الضابطة والمعبرة عن الأساس الأخلاقي للأسرة، والقوانين المجسدة للأساس الأخلاقي للمؤسسات الاجتماعية. يمكننا بذلك فهم كيف حللت إيزارا بنية النفس بصورة ساعدتها على فهم قوانين علم النفس الأخلاقي البشرية. والقوانين الخاصة بالطب العضوى. فعلى سبيل المثال قد يكون من الملائم التوحيد بين الجزء العقلاني في النفس لدى إيزارا -الجزء المفكر- وبين الأنا Ego. وإن حدث هذا بشيء من الغموض. إذ يقوم العقل لدى إيزارا بالتفكير والحكم، ويكشف المبادئ العليا، ويستخلص البراهين ويرسخها، وبالتالى فهو يقوم بالاستنباط والاستقراء معاً. أما الجزء الحماسي في النفس لدى إيزارا فيشبه الإرادة (أو الأنا الحماسية) في التحليل النفسي. إذ يحدث هذا الجزء في النفس ما تسميه إيزارا "بالشجاعة" أو الدفع إلى التصرف وفقاً للنتائج المتوصل إليها بواسطة العقل المنفعل بالرغبة. وأما الرغبة نفسها فهي معادلة لغريزة السعي وراء اللذة. وتتجسد في الغريزة الوجدانية الداخلية للحب في صوره المتنوعة مثل العطف، والصداقة والرقة لدى إيزارا. ومع ذلك توحد إيزارا بين المشاعر الوجدانية

الأخلاقية السلبية، وبين الرغبة فى التصرف وفقاً لهذه المشاعر ومن ثم ينبغى أن نأخذ حذرنا من إضفاء الطابع الفرويدى المتطرف على إيزارا.

د] إيزارا والطب البدنى :

من الممكن أن يلقى تصور إيزارا السابق للنفس بعض الضوء على فهمنا لأسس الطب البدنى. إذ يشبه الجسم البشرى. "أو مسكن الروح" dwelling place شبهاً كبيراً النفس والقانون والعدالة. فهو بناء مؤلف من مجموعة أجزاء عديدة غير متماثلة. وتتفرغ هذه الأجزاء المتنوعة إلى أداء وظائف مختلفة، كذلك يتعين على كل واحد منها" أن يؤدى الوظائف الخاصة به." فالعين مثلاً ترى فقط ولا يمكن أن تسمع. كما أن البشرة لاترى. ومع ذلك تتآذر هذه الأعضاء المختلفة معاً ومع أجزاء النفس المختلفة. حيث يقوم العقل بضبط وتقنين المعرفة الحسية. وتقدم الروح الحماسية الشجاعة الجسدية اللازمة للنشاط، وتتلذذ الرغبة بالمتع الخاصة بالجسم. ويتحقق نوع من "التناغم والتوافق" فى المشاعر القائمة فى الجسم عندما تسلك هذه الأجزاء المختلفة بما يتوافق مع النسبة الملائمة لها. وبالتالى من الممكن تعريف الصحة والعافية بأنها التفاعل المتناغم والمتناسب بين أجزاء الجسم المختلفة. وبالتالى يكون المرض والضعف: إما اخفاق أجزاء الجسم فى التفاعل معاً تفاعلاً سليماً، وإما أن تفاعلهم معاً لا يتم بشكل متناغم.

هـ] ملاحظة عن " النسائية " Feminism :

لنظرية القانون الطبيعى. لدى إيزارا -نتائج فيما يبدو تدعو للمساواة بين الجنسين- فلو سلمنا بما سلمت به الفيثاغوريات - بأن النساء يتحملن مسئولية تحقيق التناغم والعدالة فى البيت، وأن الرجال يتحملون تحقيقها فى المدينة، يكون ما يسمى " بعمل النساء " معادلاً أخلاقياً إذن "لعمل الرجال" لأن العدالة تقوم على نفس الأساس الطبيعى الكامن فى طبيعة النفس الإنسانية فى كلا المجالين. إذ لما كان قيام المدن المتناغمة يستلزم أن تكون الأجزاء المؤلفة لها، والأسر الداخلة فى نسيجها -جميعاً عادلة ومتناغمة بدورها، فإن العدالة الاجتماعية بالتالى ترتكز على عمل النساء فى تنشئة أعضاء عادلين ومتناغمين فى هذه الأسر. فليست النساء إذن شيئاً هامشياً فى تحقيق العدالة الاجتماعية -من وجهة النظر الفيثاغورية- بل هن اللآتى يجعلنها شيئاً متاحاً أصلاً.

ى] البناء الداخلى للنفس :

توضح إيزارا كيف أن النفس بناء مؤلف من أجزاء مختلفة، إذ لا يمكن أن تكون وحدة مكونة من أشياء تعود فى الأصل إلى مصدر واحد، كما لا تكون مؤلفة من مجموعة أجزاء عديدة متشابهة (متماثلة)، إذ أنها تكون -والحال هكذا -وحده مؤلفة من مكونات عديدة ومختلفة. وتستخدم إيزارا الجسد فى تفسير رأيها السابق كأنموذج لما تقول، إنه بناء مؤلف من أعضاء مختلفة يرتبط كل

عضـو فيـه بـالعضو الآخـر بربـاط العمـل الواحـد المتنـاغم المشـترك. فرغم أن الحـواس المختلفـة تنتمى إلـى جـوارح مختلفـة فـى الجسـم، فإنهـا تتفـاعل فيمـا بينهـا، مقيمـة فيمـا بينهـا علاقـة عمـل متناغمـة. إنـه بنـاء مركـب من أجـزاء لايمكـن أن تكـون أجـزاءً مختلفـة وفـى الوقـت نفسـه مترابطـة فيمـا بينهـا بعلاقـة عشـوائية مصادفـة أو فوضويـة، كمـا لاينبغـى أن تكون مجـرد أجـزاء مختلفـة فيمـا بينهـا، بـل يجـب أن تكـون مختلفـة وفـى الوقـت ذاتـه منظمـة وفقـاً لقـانون ريـاضى وميتـافيزيقى وأخلاقـى. إنـه القـانون الضـابط للعلاقـة الرابطـة بين الأجـزاء المختلفـة الواحـد منهـا مـع الآخر، وكذلـك يحـدد الوظـائف التى يقـوم بهـا كـل جـزء علـى حدة. لقد تـم التوفيـق بيـن الأجـزاء المختلفـة بواسـطة منظـم عـاقل - الإلـه - ووفقـاً لقـانون دقيـق.

لا يفـرد هـذا القـانون لكـل جـزء مـن أجـزاء النفـس علـى حـده دوراً متكافئـاً فـى تشـكيل النتيجـة المترتبـة علـى أعمـال النفـس، إذ هنـاك بعـض الأجـزاء فـى النفس اسـمى مـن البعـض الآخـر، وهنـاك البعـض الآخـر، أدنـى مكانـة. وليـس مـن الواضـح مـا إذا كـانت إيـزارا تعنـى بكلامهـا السـالف المعنـى الأخلاقـى، أى أن الجـزء الاسـمى مـن النفـس يـؤدى إلـى نتـائج اسـمى أخلاقيـاً فـى عمـل النفس، أو مـا إذا كـانت تعنـى بـه المعنـى العملـى المحـض فقـط، والقـائل إن الجـزء الاسـمى من النفس هـو الأفضـل ملائمـة مـن الجميـع لأداء وظـائف النفـس ذاتهـا. لـذا ينظـم هـذا القـانون أجـزاء النفـس بالشـكل الـذى يجعـل الجـزء الاسـمى منهـا هـو الـذى يسـود. أمـا تعيين أى جـزء فيهـا هـو الـذى يكـون "الجـزء الاسمى" فهـذا مـا يتحـدد بواسـطة "أى المهـام يكـون مـن الواجـب أدائهـا فـى هـذه اللحظـة الراهنـة".

فأجزاء النفس المختلفة تكون الأفضل ملائمة لأداء مهامها الخاصة بها كل على حده. أما لو كان لكل جزء من النفس نصيب متساو فى كل أمر، فسوف نتمزق إرباً بين التصرف بشكل عقلانى، وبين التصرف بناءً على أمر الروح الحماسية، وبين التصرف بما يلبى نداء الرغبة. وبهذا سوف نكون فى حالة إنفصام شخصية دائمة مضطربة ومتخبطة. إن للعقل المقدرة على الموائمة بين نفسه وبين الأجزاء الأخرى فى النفس، وبهذا يتم تلبية مطالب الروح والشهوة بشكل متكافئ. ويتعلم العقل القيام بذلك، من خلال الخبرة والتعود على الفضيلة، وهذه الأخيرة ثمرة لتميز ونبل النفس ذاتها.

[٢] فينتيس الإسبراطية :-

وفقاً لرواية استوبايوس فإن فينتيس إبنة كاليكراتيس Kallicrates وهى فيلسوفة فيثاغورية، ولما كان اسم كاليكراتيس غير متداول، فإن ثيسليف Thesleff يفضل قراءته كاليكراتيداس Kallikratidas. ويشير إليه ثيوكديدس وكذلك فلوطرخوس. إذ كان قائداً بحرياً، قُتل فى معركة الأرجنيوساى [١] عام ٤٠٦ق.م Arginusae. والشئ الوحيد الذى يجعلنا نعتبر فينتيس إسبراطية هو وصفها بأنها إبنة هذا القائد البحرى. وهى معاصرة لأفلاطون، وإن كانت أكبر قليلاً فى السن، ولم تتبق من كتابها "فى اعتدال النساء" سوى شذرتين فقط، تتفقان مع المبدأ الفيثاغورى القائل إن طبائع الرجال وطبائع النساء -طبائع مختلفة فى جوانب أساسية على الرغم مما يوجد بينهما من جوانب مشتركة كثيرة.

(أ) الشـذرة الأولى مـن كتـاب "فـى اعتـدال النسـاء" :ـ

" إذا كـان مـن واجـب المـرأة أن تكـون صـالحـة ومنظمـة، فلـن يُتاح لها ذلك على الإطلاق بدون الفضيلة، والفضيلة الملائمة لكل شئ هى تلك التى تقود إلى سمو من يحوزها، ومن ثم ففضيلة العين هى التى تجعلها على وضعها الحقيقى، والفضيلة المناسبة للسمع، هى ملكة السمع المرهف، والملائمة للحصان هى التى تجعله حصاناً حقاً، والملائمة للرجل تلك الفضيلة التى تجعله رجلاً بمعنى الكلمة. وهناك فضيلة المرأة، والتى تجعلها امرأة ممتازة، وأعظم فضيلة مناسبة للمرأة هى الاعتدال، إذ سوف تكون المرأة بفضلها الأقدر على طاعة واحترام زوجها.

وبعد ..... فإذا كان كثير من الناس يؤمنون بأنه ليس مناسباً للمرأة أن تتفلسف مثلما لا يكون مناسباً لها ركوب الخيل، أو التحدث على الملأ. فأنا أعتقد بدورى أن هناك بعض الأشياء فى الواقع تكون خاصة بالرجل، وبعضها يكون خاصاً بالمرأة، فى حين يوجد البعض الآخر مشتركاً بين الجانبين. فهناك البعض الذى يخص الرجل أكثر من المرأة. والعكس هناك البعض الذى يخص المرأة أكثر من الرجل. من الأمور الخاصة بالرجل: القتال فى الحروب، العمل السياسى، والخطابة العامة. ومن الأشياء الخاصة بالمرأة: البقاء فى البيت، خدمة الزوج والاحتفاء به. فى حين أرى أن الشجاعة والعدالة والحكمة أمور مشتركة بين الاثنين. ففضائل البدن أمور ملائمة لكل من الرجل والمرأة، وكذلك أيضاً فضائل النفس، فكما أنه من المفيد لبدن كليهما -

الرجل والمرأة- أن يكون سليماً من الأمراض، فكذلك أيضاً من المفيد لنفس كليهما أن تكون متناغمة. فضائل الجسم هي : الصحة، القوة، حدة الإدراك، والجمال. وبعض هذه الفضائل يكون من المناسب أكثر أن تكون لدى الرجل أكثر من المرأة. والبعض يكون أكثر ملائمة للمرأة فالشجاعة والحكمة أكثر ملائمة للرجل بسبب تكوين جسمه، وقوة روحه، في حين يكون الاعتدال أكثر ملائمة للمرأة.

ولذلك بوسع المرء اكتشاف طبيعة المرأة المتمرسة على الاعتدال، ويعرف عدد وأنواع الأشياء التى أضفتها هذه الفضيلة على هذه المرأة. وفى رأي تأتى هذه الفضيلة من خمسة أمور :

١) احترام وتقديس فراش الزوجية.

٢) الالتزام بالحشمة فيما يخص جسدها.

٣) إبداء مظاهر الاحتفاء والرعاية بأهل منزلها.

٤) عدم الإنغماس فى الطقوس والاحتفالات الدينية السرية فى العيد السنوى للإلهه السبيلا Cybele(ج).

٥) أن تكون مؤمنة ورعة تقدم القرابين برضى للألهه.

يأتى على رأس هذه الأمور المسببة والحافظة لفضيلة اعتدال المرأة العامل الأول؛ وهو عدم إفساد المرأة أو خيانتها لفراش الزوجية. فلا يجب عليها أن تتصل جنسياً بأى رجل غريب عنها. إن المرأة التى تخون حرمة هذا الفراش تجدف فى حق آلهة جنسها. جالبة لبيتها ولأسرتها فعلاً دخيلاً وليس أصيلاً. وتجدف فى حق ألهة

الطبيعة والتى لها قد أقسمت هذه المرأة ألا تؤذى أقاربها فتساهم فى الحياة العامة بالإنجاب الشرعى لأطفال شرعيين. علاوة على أنها ترتكب إثماً فى حق وطنها لعدم بقائها بين أولئك الذين انقطعوا دائماً لخدمتها. وبعد ذلك تنغمس فى الرذيلة بشكل يفوق انغماس أولئك الذين يكون الحكم بإعدامهم -وكان أبشع عقوبة آنذاك- أمراً محتوماً بناء على مقدار الجرم الذى اقترفوه بلاشك. وكونها قد أصبحت منغمسة فى الرذيلة، وأنها تتعود على ارتكاب الموبقات لأجل المتعة غير المشروعة لا يجعلها تثير فى نفوس الناس أدنى قدر من الشفقة أو الرثاء لحالها عند العقاب. والخلاصة هى أن كل خطيئة دمار.

(ب) النساء والفضيلة :-

رأينا أن هناك بعض الفضائل المشتركة -فى رأى فينتيس- بين الرجال والنساء. فى حين يوجد البعض الآخر الذى ينفرد به جنس بعينه من الجنسين. فالشجاعة والعدالة والحكمة كلها فضائل مشتركة بين الرجال والنساء. رغم أن الشجاعة والحكمة فى رأيها أكثر ملائمة للرجال من النساء. وهو قول غامض لا يوضح ما تعنى فينتيس. ومن المحتمل أن فينتيس كانت تعنى بكلمة "أكثر مناسبة" أنها "تناسب أكثر أشكال النشاط التى يؤديها "الرجال". أما فضيلة المرأة الأعظم ملائمة لها فهى الاعتدال فى رأى فينتيس. وإذا ما كانت فينتيس تعنى بكلمة "أكثر ملائمة" هنا "أنها تناسب أكثر أشكال النشاط التى تشتغل بها النساء" فليس صعباً -مع الأخذ فى الإعتبار قلة معرفتنا بتاريخ النساء- أن نتبين طبيعة ما تقول. وتكشف فينتيس عن العلة التى من

أجلها قالت إن الفلسفة الأخلاقية - والتى هى التنظير لما ينبغى أن تكون عليه الدولة المثالية أو الكاملة- عندما تمارسها النساء بنفس شاكلة ممارسة الرجال بها سوف تقود إلى أن تغفل النساء متطلبات وضعهن الاجتماعى الخاص. وبعد أن تسلم فينتيس بأن النظام الاجتماعى السالف هو وصف لما هو كائن تثير مسألة هل من واجبنا الأخلاقى أن نعيش حياتنا وفقاً للنظرية الأخلاقية التى تأخذ بعين الاعتبار ظروفنا نحن الخاصة أياً كانت هذه النظرية أم لا. وترى فينتيس أنه "لو أخذنا بنوعية الحياة العامة التى ينتهجها الرجال فى السوق ومجلس الحكم- تصبح الشجاعة والحكمة فضائلاً أساسية للرجال. إذا لم تمارس هذه الفضائل سوف يعانى المجتمع من العنف ومن الخداع والنصب من المدن الأخرى، بل ومن مواطنيه أنفسهم. أما فى ضوء نوعية الحياه المقيدة التى تعيشها النساء فى البيت، نجد أن النساء عندما يقمن بأداء واجباتهن الخاصة فى تنشئة الأولاد الذين سوف يدعمون التناغم فى المدينة، ومع جيرانهم -فإن الإعتدال فى هذه الحالة يصبح فضيلتهن الأساسية. إذ بدون هذا الاعتدال لن يكون لدى هؤلاء النساء الصبر والجلد مع الأطفال. بل ولن يبذلن الكثير من العناية فى الاهتمام بالآخرين.

هذا ما نراه نحن من معنى كلامها. ولكن من المحتمل أن يكون هناك معنى آخر لما قصدته فينتيس من كلامها. فمن المحتمل أنها قصدت أن عملية غرس فضيلتى العدالة والحكمة فى نفوس النساء، عملية عسيرة، إذ تعوقها الضوابط الاجتماعية التى تسمح ببعض الأمور لجنس ولا تسمح بها للجنس الآخر. وتعكس هذه

الضوابط الاجتماعية فهما عاماً (من هذه الحضارة) مفاده بأن لنفوس النساء هذه الطبيعة، ولنفوس الرجال تلك. ويبنى المجتمع ضوابطه بطريقة لا تتيح للرجال فرصة كبيرة لفهم الكثير عن نشأة وتطور فضائل النساء والعكس صحيح كذلك. ولا شك أن هناك تفسيرات أخرى لها وجاهتها المساوية لوجاهة التفسير السابق- لمعنى عبارة فينتيس القائلة "هناك فضائل معينة أكثر ملائمة لأفراد جنس معين عن أفراد الجنس الآخر." غير أن التفسيير الأول يصبح مرجحاً عند تذكر أن الشجاعة والعدالة والحكمة كانت لدى فينتيس فضائلاً مشتركة بين كل من الرجال والنساء. ولاشك أن هذا كان السبب وراء قولها إنه من المناسب للمرأة أن تتفلسف. فلن يتحقق مبدأ "التناغم" المعيارى تحققاً كاملاً إلا فى ظل المسئوليات الاجتماعية المحددة.

(ج) النساء وتحقيق الاعتدال فى البيت :

تعدد فينتيس بعد ذلك الجرائم العديدة التى تقترفها المرأة الخائنة. لقد أقسمت عند الزواج قسماً مقدساً -أمام والديها وكل أهلها- لآلهة جنسها ولآلهة الطبيعة كذلك على أن تلتزم بأمور معينة، على رأسها تقديس واحترام الروابط التى عقدتها الآلهة بينها وبين زوجها، وعلى صون شرف الأسرة الكبيرة التى هى عضوة فيها، ومن ثم فهى بالخيانة تدمر هذا الشرف المصون، وبالتالى تدمر المرأة الخائنة أسرتها الحميمة، وبالإضافة إلى هذا الإثم الذى تقترفه فى حق أسرتها بتلويث شرفها الإلهى المصون، ترتكب جريمة مدينة فى حق البلد نفسه. فإذا كان الزواج ينقل واجب الوصاية على المرأة من والديها

إلى زوجها، فإن المرأة بهذه الجريمة تنتهك حرمة هذه الوصاية. "بعدم إخلاصها لأولئك الذين تفرغوا بشكل دائم من أجلها."إنها جريمة تفوق فى فظاعتها جريمة الخطاة الذين يعاقبون بالإعدام عادة، فلا يمكن أن تأمل المرأة فى الحصول على الصفح والمغفرة؛ إما لأن الحجج المعتادة لطلب التبرئة (كالتعرض للإجبار والقهر والخداع من جانب عشيقها) كلها حجج غير صحيحة، وإما لأن القوة التى دفعتها إلى إنتهاك القانون من أحقر القوى الدافعة إلى الإجرام على الإطلاق أنها قوة اللذة.

(د) الشذرة الثانية من كتاب فينتيس "فى اعتدال النساء" :-

كما ينبغى على المرأة تدبر ذلك أيضاً : لن تجد المرأة الخائنة علاجاً يطهرها من خطيئتها على الإطلاق، فلن يمكن بعد هذه الخطيئة أن تغدو طاهرة ولا محبوبة من الآلهة لو حدث وذهبت لزيارة معابدها ومحرابها، فلن يكون الروح القدس رحيماً بها فى حالة هذه الخطيئة بشكل يفوق أى جريمة أخرى، إن أعظم نبل واسمى شرف لأى امرأة متزوجة هو بالتأكيد -نجاحها فى إنتزاع الشهادة بفضيلتها فيما يخص زوجها من أفواه الجميع وذلك عندما يحمل أطفالها على جبهتهم صورة شبيه بصورة والدهم. هذا ما أريد قوله فى الاعتدال فى الحياة الزوجية.

أما عن رأيى حول الاعتدال فيما يخص الفضيلة البدنية فهو كالآتى : لا يجب أن ترتدى المرأة المعتدلة سوى الملابس البيضاء

البسيطة غير المتكلفة. فلا ترتدى الملابس المطرزة ولا الشفافة ولا الحريرية، بل الملابس المحتشمة البسيطة. الشئ المهم هو أن تلبس ولكن أن تتحاشى البذخ والبهرجة. حتى لا تجلب على نفسها الحسد والكراهية من النساء الأخريات. أما فيما يتعلق بالذهب والجواهر فيجب أن تبتعد تماماً عن التزين بهما، لأنها لو فعلت ذلك فسوف تظهر مظاهر الثراء والعجرفة أمام النساء العاديات.

إن المدينة المنظمة تنظيماً متناغماً، هى المدينة المنظمة بما يراعى مصالح الكل بجملته أى يجب أن تقوم على مبدأ التعاطف والمشاركة. ومن أجل ذلك يجب علينا إخراج الجواهرجية من المدينة، يجب التخلص من أولئك الذين يصنعون أشكال الزينة هذه. لا ينبغى على المرأة المتحلية بفضيلة الاعتدال أن تزين جيدها بزينة صناعية مستوردة من الخارج، بل عليها أن تتزين فحسب بجمال جسمها الطبيعى فلا تتنظف وتستحم سوى بالماء فقط، ولا تتحلى سوى بالوقار وحده، وليس بهذه الأشياء. إنها بهذا الشكل تجلب الشرف للزوج الذى يشاركها حياتها وتجلبه لنفسها كذلك.

يجب على النساء -إضافة إلى كل ذلك- المشاركة فى المواكب الاحتفالية العامة والتى تبدأ من المنزل لتقديم القربان للإله، المؤسس للمدينة والحافظ لها. يفعلن ذلك بالأصالة عن أنفسهن وعن أزواجهن وعن جميع أهل المنزل. علاوة على ضرورة أن تصطحب المرأة مجموعة من الأتباع والخدم وقت ذهابها إلى المسرح، أو عند شراء الحاجات اللازمة للمنزل، وعليها فعل ذلك ليس عندما يحل

الظلام الدامس وإنما تعود عند حلول المساء. وعليها فعل ذلك عندما يحل وقت السوق وتظل كذلك طالما كان السوق منعقداً. عليها أن تكتفى باصطحاب واحدة من خدمها، أو على الأكثر إثنتين من وصيفاتها بشكل محتشم.

كما ينبغى على المرأة القيام بالصلوات إلى الآلهة بالقدر الذى يكون مسموحاً لها أن تفعله، ويجب عليها أن تحجم عن المشاركة فى الطقوس السرية -سواء أكانت فى البيت أو فى احتفالات آلهة السيبيلاً. إذ يجب أن يحرم القانون العام على النساء المشاركة فى الاحتفال بهذه الطقوس وذلك لأن هذه الطقوس الدينية - من بين أشياء أخرى- تقود إلى العربدة والسكر، فى حين يجب على ربة البيت ومديرته أن تكون معتدلة. ولا تتهافت على كل شئ."

من الممكن إذن أن تحقق المرأة -فى رأى فينتيس- مبدأ التناغم بأفضل صورة لو التزمت بفضيلة الاعتدال فى لباسها الشخصى، فى سلوكها العام، فى ممارستها الدينية، وتتحاشى البذخ والرياء بالثروة والمصاغ، فكل هذه أمور تدمر التناغم القائم فى المدينة، لأنها تثير الحسد والغيرة فى نفوس النساء الأخريات، وتقود إلى الفتن والاضطرابات الطبقية، لابد أن تدرك المرأة المعتدلة أن جمال المدينة بجملته سوف ينهار بإسرافها فى اللباس والزينة، بل والجواهرجية أولئك الذين يقومون بصناعة أنواع الحلى المزركشة لبعض النساء المنحرفات ينبغى منعهم من بيع هذه الأشياء فى المدينة، كما ينبغى

منع التباهى بالفروق الطبقية بأن تستعرض المرأة ثراءها بأن تصطحب معها موكباً حافلاً من الوصيفات أثناء سيرها.

(هـ) النساء والعبادات الدينية :-

من الممكن أن تقود ممارسة الشعائر الدينية -كما هو واضح من عبارات فينتيس الختامية- إلى خرق مبدأ التناغم، فلا يكفى فى نظرها أن تمارس النساء الاعتدال والتوسط على الملأ، ولا فيما يخص علاقاتهن الزوجية، بل أن تراعينه حتى فى داخل منازلهن، وعلى المستوى الأعظم فردية، وهو تقديم القرابين للآلهة، فالإفراط فى الصلاة، وفى التعبد الدينى، وفى ممارسة الطقوس السرية، كل ذلك أمور إسرافية سرعان ما تقود إلى أشكال أخرى من الإفراط بما فى ذلك العربدة والخبال. حقاً تسهم الطقوس الدينية فى تحقيق التناغم، إلا أن المشاركة فى ممارسة النوع الخاطئ منها، بل وعند الإسراف فى ممارسة النوع السليم منها، سوف يقود إلى تدمير التناغم نفسه، إن مسئولية المرأة أن تصون التناغم وذلك بممارسة الاعتدال حتى فى عباداتها الدينية.

[٣] بركتيونى الأولى :-

تُنسب إلى بركتيونى شذرتان؛ الأولى باقية من عمل ضخم -فيما يبدو- بعنوان "فى تناغم النساء" On the Harmony of Women والثانية مقال مختصر بعنوان "فى الحكمة" ومن الأوفق -لأسباب سوف نناقش فى الفصل القادم- اعتبار هذين العملين من تأليف اثنتين من الفلاسفة، وأن تُعد أم أفلاطون مؤلفة كتاب "فى تناغم

النساء" ومع أن هذا ليس رأياً نهائياً. فسوف أسير على نهج "برودنس آلان" Prudence Allen في اعتبار مؤلفة كتاب "في تناغم النساء" هي بركتيوني الأولى، وأشير إلى مؤلفة كتاب "في الحكمة" باسم بركتيوني الثانية. ويبدو أن الأولى كانت تشجع ممارسة النساء للتفلسف، إذ أن النساء -في رأيها- عندما يمارسن الحكمة وضبط الذات فسوف يمكنهم إستلهام الفضائل الأخرى بما في ذلك العدالة والشجاعة، ومن المرجح فيما يبدو أنها قد اعتنقت نظرة نفعية نحو الفضيلة. إذ تمارس المرأة الفضائل الجزئية من أجل بلوغ الفضائل الاسمى الأخرى، ثم الأعلى والتي سوف تجلب بدورها السعادة عليها وعلى أسرتها أيضاً.

أ- ترجمة النص :-

" ينبغي أن يؤمن المرء بأن المرأة المتناغمة امرأة ممتلئة بالحكمة وضبط النفس، ولاشك أن معرفة النفس بالخير تزداد ازدياداً كبيراً عندما تكون النفس عادلة وشجاعة وحكيمة ومتزينة بفضيلة الاكتفاء الذاتي، نافرة من الآراء العبثية الفارغة. كم هي عظيمة تلك الفوائد التي تعود على المرأة من هذه الفضائل، وعلى زوجها، وعلى أولادها، وعلى خدمها جميعاً، بل وربما تعود على المدينة بجملتها لو حدث -في لحظة ما- أن تمكنت امرأة بهذه الشاكلة من حكم المدينة أو القبيلة كما يحدث ذلك في المدن الملكية.

عندما تسيطر المرأة على شهوتها وعلى مشاعرها المتأججة تصبح امرأة حكيمة ومتناغمة. فلن تندفع في تصرفاتها بإملاء الشهوات المحرمة، بل سوف تحتفظ فحسب بعاطفة الحب لزوجها

ولأطفالها، ولأهلها جميعاً. أما عندما يتحول كثير من النساء، فيصبحن عاشقات لرجال غرباء، يصبحن أعداء لكل من فى البيت جميعاً، للخاصة وللخدم على حد سواء. إن امرأة منحرفة كهذه سوف تختلق دائماً الأكاذيب والخدع لزوجها، وتفبرك له الادعاءات والحجج الواهنة حول كل شئ، فى محاولة منها لتبدو فاضلة وذات إرادة خيرة، رغم أنها تحب الدعة، فإنها تتظاهر بأنها تدبر وتسوس بيتها، وفيما يتعلق بهذا ينبغى أن تُقال هذه الأشياء.

ينبغى أن تعود المرأة نفسها على اتباع قواعد الطبيعة فيما يخص الأكل والثياب والاستحمام والروائح، تصفيف الشعر، والتحلى بأدوات الزينة المصنوعة من الذهب والأحجار الكريمة. أما النساء اللاتى يبالغن فى الطعام والشراب والثياب عن ذلك الذى ترتديه النساء الأخريات فإنهن يكن سريعات الانحراف نحو الخطيئة من كل نوع. فيما يخص فراش الزوجية، وكذلك فيما يخص كل الرذائل الأخرى. والحق أن ما هو ضرورى لإستمرار حياتنا هو أن نشبع حدة الجوع والعطش حتى لو كان هذا يتم بوسيلة بسيطة، ويكفينا فى حالة البرد ولو حتى ثوب جلدى خشن أو حتى جلد ماعز.

أما ارتداء الأرواب المزركشة الفاتحة، ذات الألوان المبهرجة المأخوذة من المحار البحرى- أو من لون صاخب آخر- فهو حماقة عظيمة، فلا يحتاج الجسم من أجل الحشمة إلى التعرى، ولا إلى الثياب القصيرة، لا يحتاج إلى شئ من ذلك. ومع هذا فالمرأة تسرع بسبب الجهل - إلى الشئ العبثى المفرط- ولذا لن نجد امرأة متناغمة

تزين نفسها بالذهب ولا بالأحجار الكريمة المجلوبة من بلاد الهند أو من أى قطر آخر، ولا تصفف شعرها ببدع واختراعات متكلفة، ولا تعطر نفسها بروائح من العطر العربى، ولا تلون وجهها باللون الأبيض والأحمر، ولا تسود رموش العين وأجفانها، ولا تصبغ شعر رأسها الشايب، ولا تستحم بشكل مسرف، والمرأة التى تسعى إلى كل هذه الأمور إنما تبحث عن مُعجب بالضعف النسائى، أما ما يرضى النساء النبيلات فهو الجمال النابع من الحكمة وليس من هذه الأشياء.

كما لا ينبغى أن تعتقد المرأة أن نبل المولد، أو الثراء أو الإنحدار من مدينة عظيمة أمور من الضرورى أن تتغنى بها، ولا كذلك التغنى بما بينها وبين عظماء الرجال ومشاهيرهم من صداقة أو آراء طيبة عنها، فالحقيقة أن هذه الأشياء ضارة بها، وحسن النية لن يجعلها تصير غير ذلك يجب إقصاء هذه الأمور عن طريقها، كما يجب ألا تجعل نفسها تغوى الشئ المثير والخلاب، يجب أن تبتعد فى حياتها عن ذلك، فهذه أمور تضر أكثر ما تنفع. فتجر المرأة إلى التعاسة، والى الخيانة والحقد، والخداع، ولن تكون هذه المرأة صافية النفس على الإطلاق.

تتحتم على المرأة أيضاً طاعة الآلهة، يحدوها الأمل الواثق فى السعادة، وأن تطيع نظم الأسلاف وقوانينهم، وينبغى عليها بعد طاعة الآلهة أن تحترم والديها وتوقرهم، لأن الوالدين هما سبباً حياة الأبناء بنفس درجة تسبب الآلهة فى ذلك.

كما ينبغي على المرأة أن تحيا مع زوجها وفقاً لمقتضيات القانون والشرف، فتحترم زوجها، ولا تختص نفسها بشئ دونه، وأن تصون وتحفظ حياتها الزوجية، ففي هذا يكمن كل شئ. ينبغي عليها أن تتحمل كل ما يصدر من زوجها، يجب أن تتحمله حتى لو كان هذا الزوج فقيراً، أو جاهلاً، أو فاشلاً، أو وقع فريسة للإدمان أو المرض، أو حتى معاشرة النساء الأجنبيات، لأن هذه الأمور يمكن غفرانها عند صدورها من الرجال، في حين لا يمكن أن تُغتفر في حالة صدورها من النساء، بل ويوقع عليهن العقاب. كما ينبغي على المرأة أن تطيع القانون، فلا يجب أن تحسد الرجال على هذه الفروق. ويجب أن تتحمل التصرفات الغاضبة والبخيلة، وصور الغيرة والسخرية والسب لها سواء بالهمز أو اللمز من زوجها، وتتحمل أي صفات سيئة من الممكن أن تكون فيه بالفطرة. إذ يجب عليها أن تكون صبورة كاتمة للسر، تتغاضى عن كل معايبة بطريقة لا تسئ إليه. وعندما تحب المرأة زوجها بهذا الشكل، وتسلك في حياتها وفقاً لأوامره، سوف يسود التناغم : فيتواد المقيمون في البيت بعضهم مع البعض، وتجعل المقيمين خارج البيت ينظرون بحب ومودة إليه.

أما لو كانت المرأة غير محبة (لزوجها) فلن تأمل أن تجد الإستقرار في البيت، ولا على وجوه أطفالها، ولا لدى الخدم، ولا في أي ركن من أركان البيت، وكأنها أصبحت عدوة تسعى إلى جلب الخراب على الجميع. بل أنها قد تضرع بالصلاة إلى الآلهة أن تريحها من زوجها بالموت تحت مظنة أنه رجل بغيض لديها، ولكي تكون في حل في مخالطة الرجال الغرباء. وأياً كان هذا الذي يسره سوف

نجدها تكره هذا الشئ بدورها. إننى مؤمنة بأن على المرأة العيش وفقاً للأسلوب التالى لكى تصبح امرأة متناغمة: عليها أن تصبح ممتلئة بالحكمة وبفضيلة ضبط النفس، ولن يفيد ذلك زوجها فحسب، بل ويفيد الأولاد والأقارب والعبيد والمنزل بجملته أيضاً، بما فى ذلك الأصدقاء والضيوف سواء كانوا من المواطنين فى الداخل أو من الأصدقاء الضيوف من الغرباء. إذ أنها تحافظ على بيتها، تتحدث وتستمع إلى ما هو عادل،مطيعة لزوجها فى كل أمور حياتهما المشتركة جميعاً، تعز وتحترم من الأقارب والأصدقاء من يعزهم الزوج نفسه، وتحب نفس الأشياء التى يحبها هو، وتكره كذلك الأشياء التى يبغضها هو – وإلا كانت ناشذة فى علاقاتها مع الجميع".

تتبع بركتيونى –مثلها فى ذلك مثل فينتيس وثيانو الثانية- فى نظريتها الأخلاقية نهجاً مختلفاً عن ذلك الذى يتبعه الفلاسفة من الرجال. فلا نجدها تبدى أدنى اهتمام بوضع نظرية مثالية ولا تبحث فى الشكل الذى ينبغى أن يكون المجتمع عليه. بل تقيم نظريتها الأخلاقية على نزعة عملية Pragmatism حيث نجدها تتساءل –وهى تسلم منذ البداية بأن المجتمع بالشاكلة التى هو عليها فى عصرها تتحدد فيه ضوابط وقواعد والنساء بكل قسوة- تتسأل كيف يمكن لامرأة أن تحقق مبدأ التناغم المعيارى؟؟

ب) العلاقات والواجب الأخلاقى :-

ثمة جوانب اتفاق عديدة بين كتاب بركتيونى "فى تناغم النساء" وبين كتاب فينتيس "فى إعتدال النساء" الذى سبق الحديث عنه.

إذ يركـز الكتابـان علـى وضـع النسـاء الاجتمـاعى والأخلاقـى فـى المجتمع، وكلاهما ينطلقـان مـن منطلـق التسـليم بـالوضع الراهـن ويجعلنـا هـذا الوضـع أسـاس الإلـزام الخلقـى للمـرأة. إذ تولـد الواحـدة فـى أسـرة معينـة، تدين بدين معين، وتخضـع لنظـام سياسـى معيـن، وهـذه علاقـات لا تملك الواحـدة أى سيطرة عليها، ومـع ذلك تقوم هـذه الأشـياء كمصـدر ينبع منه الواجب الـذى يجب عليها أن تلـتزم بـه نحـو الوالديـن والآلهـة والوطـن علـى حد سـواء. وعندما تـتزوج الواحدة وتصبح لها أسرة، فـإن هـذا يفرض عليها بعـض الصـلات والواجبـات الجديـدة، صحيـح أن لهـا فـى هـذه الحالـة بعـض السـيطرة، إلا أنـه تقـع علـى عاتقهـا مسـئولية أخلاقيـة إضافيـة نحـو هـذه الأمـور، فهنـاك إذن الالتزامـات الاجتماعيـة والأخلاقيـة إلـى تصحب كل هـذه العلاقـات، وهـى التزامـات مـن الواجـب الوفـاء بهـا إذا أرادت المـرأة أن تكـون هـذه العلاقـات منسـجمة ومتناغمـة.

ج) البراجماتيـة الأخلاقيـة والزوجـة المخلصـة :

تطبـق بركتيونـى الأولـى براجماتيتهـا الأخلاقيـة علـى مسـألة الخيانـة الزوجيـة مـن زاويـة النسـاء حيث تشير بركتيونـى الأولـى - مثلهـا مثـل الفيلسـوف التشـريعى الواقعـى الذيـن يؤمـن بـأن مفتـاح التشـريع هـو مـا يجرى فـى المحـاكم مـن أمور واقعيـة - إلـى واقعـة أن القواعـد التـى يفرضها المجتمـع بشكل فعلـى هـى المبـادئ التـى ينبغـى أن تلـتزم المـرأة الفاضلـة بهـا فـى حياتهـا مهمـا كـانت نتـائج هـذه القواعـد ضـد حريـة المـرأة، فإنهـا قواعـد نابعـة مـن المبـدأ الفلسـفى القـائل: يجـب تطبيـق قـاعدة التنـاغم المعياريـة علـى ملابسـات وظـروف الحيـاة الإنسـانية الأساسـية. وعلـى

الرغم من أن بركتيونى الأولى تقدم فى آرائها عن المرأة تصوراً لدور المرأة لا يتفق معها فيها (مثلها فى ذلك آراء الفيثاغوريات الأخريات) معظم المفكرين المعاصرين، فإننا يجب أن نأخذ هذه النظرة على أنها إجابة عملية (براجماتية) على مسألة المسئولية الأخلاقية فى مواجهة الوضع الاجتماعى القائم .

د) الجمال الجسدى وانحراف المرأة الأخلاقى :

إذا كانت آراء بركتيونى حول واجبات المرأة فى صون شرف العلاقة الزوجية ليست فى صف نزعة المساواة بين الرجل والمرأة، فكذلك نجد أفكارها حول العناية الشخصية تقف على تناقض مماثل مع نزعة المساواة هذه، إذ نجدها تؤمن بأن الإفراط فى العناية بإبراز الجمال الجسدى يسهم فى انحراف النساء أخلاقياً، إذ لا ينبع الجمال الحقيقى من الغلو فى الزينة والملابس ووضع الأصباغ، وإنما ينبع من التخلق بالحكمة، لأن البساطة والاعتدال يقفان على طرف النقيض التام مع الغرور ومع الإنكباب على المظهرية الشخصية. وذلك بالإسراف فى تلك الأشياء التى يكون الحد الأدنى منها هو المطلوب فقط لإشباع الحاجات الإنسانية الضرورية إلى الطعام واللباس والمأوى و" الاحترام العام". وعندما نتمعن فيما كانت عليه ظروف حياة تلك السيدة التى كتبت هذه الشذرة الشخصية، فلا شك أن الوصايا تصبح فى مجملها بالغة الأثر والقوة. فلا شك أن بركتيونى كانت ذات ثراء واسع لديها خدم وجوارى عديدين، وتتمتع بقدر لا بأس به من التعليم. والحقيقة أن نغمة الشذرة تحمل فى جملتها تطابقاً كاملاً مع

معيار الحياة الذى وصفته بأنه معيار الإفراط والغلو. إن وجهة نظرها على وجه الدقة هى أنه لا غبار على الإطلاق فى التميز والرفعة فى حد ذاتهما، ولكن أن تطلق المرأة لنفسها العنان فى الانغماس فى هذه المزالق والتفاخر بذلك -هو الفعل الآثم أخلاقياً. إذ أن ذلك هو الخطوة الأولى للسقوط فى منحدر زلق نحو الخطيئة ونحو الرذائل كلها. لذلك فإذا كان الإعتدال هو الفضيلة الأولى التى تقود إلى قيام الفضائل الأخرى، فإن الإفراط هو الرذيلة الأم التى تفتح الباب على مصرعيه أمام كل الخطايا الأخرى.

و) الفضيلة ، السلطة ، الطبقة ، الظلم :-

عرضت بركتيونى بعد ذلك النتائج التى تترتب على كون المرء منحدراً من أسرة ذات مكانة اجتماعية أو سلطة على الآخرين. حقاً من الطريف أن يكون الإنسان نبيل المولد والمحتد ومتمتعاً بالنعم المترتبة على ذلك، ولكن يجب عليه أن يبذل كل ما فى وسعه لمنع أن تصبح هذه الأمور عقبات كئود تحول دون بلوغه للفضيلة -طالما أنه من السهل أن تصير كذلك بشكل لا يمكن مقاومته. إذ يقترن بالسلطة والمكانة الاجتماعية عادة الحسد والحقد والخيانة. وهى وإن كانت رذائل مكروهة فى حد ذاتها، فإنها تقود إلى نشوء الاضطراب الشخصى. ومرة أخرى أكرر أنه ليس من الخطأ امتلاك هذه الأشياء، فهى لا تدمر التناغم الباطنى، وإنما الذى يدمره هو التكالب على "الشئ المبهر والسطحى". ثم تحث بركتيونى الأولى بعد ذلك النساء على طاعة واحترام الآلهة والوالدين. ثم تنتقل بعد ذلك

إلى حديث مطول عن الأعباء التى على المرأة المتناغمة أن تضطلع بها حتماً عندما تجاهد لبلوغ الهدف الاسمى -وهو نشر التناغم فى نفسها وفى أسرتها. حيث تقدم صورة واضحة عن الدائرة الضيقة التى على النساء أن يتحركن داخلها ليصبح مبدأ التناغم مقبولاً من الناحية الواقعية. إذ تكن داخلات فى علاقة زوجية، وهى علاقة محكومة بالقانون، ذلك الذى يخول للرجال -وهذا ما يحدث فعلاً- سلطة ونفوذاً عظيمين، فى حين لا يخول شيئاً للنساء، وتلك هى حالة القانون دائماً. وبهذا يوضح القانون بشكل لا لبس فيه نوعية الآمال المشروعة التى يعيش كل امرء فى حياته محاولاً بلوغها، فإذا كان القانون يميز الرجال عن النساء، فإن تطلعات الزوجة فى أن يكون لها بعض السلطة على سلوك وتصرفات زوجها، أو حتى بعض الامتيازات والاختيارات الشخصية الخاصة بها وحدها، تضحى كلها تطلعات آثمة. "إن سعيك للحصول على ما هو أكثر مما يخول القانون لك أن تتطلعى إليه -ما هو إلا سعى إلى دمار التناغم الذى من أجل الحفاظ عليه يُسن القانون". ومن ثم فلا يجب أن تكون المرأة حقودة على الرجل لهذا التميز، بل ينبغى أن تطيع القانون، القانون الذى يجعل للزوج السيادة على الزوجة وعلى الأسرة وعلى المال. أما الخروج على طاعة القانون فهو تدمير للتناغم، ليس تدميراً لتناغم الأسرة وحده، بل تدميراً لتناغم كل من فى البيت جميعاً، ومن ثم فهو جرم يستحق العقاب. تأخذ بركتيونى بعد ذلك فى عرض تفاصيل فكرة التناغم؛ فتقول " إن التناغم هو تآلف الجميع معاً. وذلك بأن يصبح كل عضو جزءاً لا يتجزأ من الكل". وتأكد على أن المرأة

لا تكتفي فحسب بمراعاة شئون نفسها، بل عليها أن تراعي شئون زوجها، وكذلك أطفالها وأهل بيتها بما في ذلك الخدم والأقارب والضيوف، بل وأيضاً الزوار الغرباء. فما تفعله المرأة في حياتها يؤثر عليهم جميعاً وينعكس أثره عليهم بلا تفريق. فإذا كانت المرأة بزواجها ترتبط بهذه الصلات، فبلا شك في أنها صلات تلقي على عاتقها واجبات يجب عليها الوفاء بها. فإذا أخلت بهذا الوفاء أدخلت الاضطراب على الجميع. ولو استعملنا تعبيراً أدق من ذلك قلنا أن أسس استقرار البيت لن تعود في هذه الحالة متوائمة بعضها مع البعض الآخر. إن المرأة التي تتخلى عن تحقيق صالح الكل الواحد، تضحي مثل عدو داخل الحمى. فإذا ما تذكرنا أن التناغم هو الفضيلة العليا بين كل الفضائل تصبح كل القيود التي توضع لمنع الإفراط والغلو الشديد– وقد ينظر إليها على أنها مبتذلة –تصبح غاية في الأهمية.

هـ) المثالية مقابل البراجماتية :

تعليقات بقلم : فيكي.ل. هاربر

كان هدف بركتيوني من سابق كلامها تحديد ما ترى أنه مطلوب من المرأة في مجتمع قائم أمامها بالفعل لكي يمتدح الجميع خلقها. وليس تحديد الدور الذي ينبغي على النساء أن يقمن به في مجتمع مثالي متخيل، ومختلف اختلافاً كاملاً عما هو كائن. وإن كانت تورد إشارة سريعة إلى مسألة أن الأمور كان من الممكن أن تكون مختلفة عن ذلك.. تكتفي بركتيوني في تعليقها على واقعة أن الخيانة

الزوجية يتم غفرانها لو صدرت من الزوج، فى حين لا يمكن أن تغفر فى حالة صدورها من الزوجة -فتقول (فيما يتعلق بذلك ينبغى على النساء أن يطعن القانون فحسب، ولا يحسدن الرجال على ما لديهم من قدر أوسع فى الحرية منهن كما هو واضح)وإذا كان هذا التعليق - المصحوب بوصف تفصيلي لصور التعسف التى يجب أن تتحملها المرأة بصبر من زوجها - يبدو مثيراً للاشمئزاز من الوهلة الأولى، فإننا نجده عند التمعن تعليقاً مثيراً للشجن، إذ أنه تعبير ثاقب عن الحقيقة المرة بأن المجتمع القائم الفعلى الذى كانت الفيلسوفة تحيا فيه، يقيد أو قل يضيق الطرق التى يمكن للنساء من أفراده أن يحققن من خلالها مبدأ التناغم المعيارى. فلم تكن بركتيونى إذن فى حديثها تتأمل ما ينبغى أن يكون عليه الوضع فى مجتمع مثالى تتخيله أمامها ومختلف اختلافاً تاماً عن المجتمع الذى تعيش فيه، بل كانت بالأحرى تنظر فيما هو قائم من أوضاع، وفى الطريقة التى يمكن بها لامرأة أن تكون متناغمة بها مع المجتمع القائم حولها فعلاً.

ف- النساء والتقوى :-

عود من جديد إلى تعليق ورد فى موضع متقدم من نص بركتيونى. تعرض فيه لمبدأ التناغم المعيارى على الواجبات التى تجب علينا نحو الأبوين إذ يُخرق هذا المبدأ وينتهك لو حدث وخرجت المرأة على طاعة واحترام وإكرام والديها ولن يُغتفر أبداً لها إبداء شئ من البغض أو العصيان أو التلفظ بألفاظ نابية عنهما. أما الطاعة العمياء لهما فهى غير مطلوبة كذلك. إذ عندما يخطئ الأبوان من

الممكن للمرأة أن تقنعهما بالرجوع إلى جادة الصواب، ومن الممكن أن تحثهما نحو الفعل الصحيح، أما العصيان والغدر بهما فهو في كل الأحوال يدمر التناغم الأبدى بين الأجيال، وبالتالى فهو عمل غير مسموح به على الإطلاق.

ى- ترجمة النص :-

" لا ينبغى على الواحدة أن توجه لفظاً نابياً إلى والديها، ولا أن تنزل بهما أى أذى، بل عليها أن تطيعهما فى كل الأمور جميعاً كبيرها وصغيرها، فى كل خلجات النفس وحركات الجسد على السواء. فى كل جوانب الحياة الظاهرة والباطنة، فى حالة اليسر والعسر، فى حالة الصحة والسقم، فى الغنى والفقر، عند السمعة الحسنة وتلك السيئة، فى الأمور الخاصة والعامة على السواء. عليها أن تحيا معهما ولا تهجرهما إطلاقاً. وفى حالة الجنون على الواحدة منا أن تطيعهما طاعة كاملة. إذ أن هذا هو منتهى الحكمة والشرف بالنسبة للمرأة الحكيمة. أما عندما تزدرى امرأة والديها وتضمر لهما إلحاق الأذى من أى نوع -سواء أكانا على قيد الحياة أم انتقلا إلى دار الأخرة فسوف تلعنها الآلهة على هذه الجريمة، وينبذها الجنس البشرى أجمع والى الأبد. سوف تكون حتماً مع الكفرة فى الدرك الأسفل من الجحيم. سوف تلقى عند الموت بين آلهة العدالة أشد ألوان العذاب، إذ الآلهة محيطة علماً دائماً بكل الأشياء".

صورة والدى الواحدة صورة مقدسة ومحبوبة، وكذلك أيضاً طاعتهما والعناية بهما. فلا يمكن مقارنة صورتيهما لا بصورة الشمس

ولا بصورة النجوم جميعاً التى تتزين بها السماء وتدور حولها فى عظمة. ولا بصورة أى شئ آخر قد تراه الواحدة موضعاً للسمو والرفعة. وأنا على يقين كامل بأن الآلهة لا يمكن أن تحقد أبداً عندما ترى ذلك. فمن الضرورى إذن طاعتهما سواء كانا على قيد الحياة، أو توفاهما الأجل. وعدم التذمر منهما على الإطلاق. وحتى عندما يتصرفان بشكل خاطئ سواء كان هذا بسبب المرض أو الجنون فينبغى على الواحدة منا أن توجه وترشد فحسب ولكن بطريقة ليس فيها جرح لمشاعرهما، ولا يمكن أن تكون هناك خطيئة أفظع من إهانة الواحدة لوالديها".

الملاحظات

(۱) إحدى المعارك في الحرب البلوبونيزية هزم فيه الأسطول الأثيني غريمه الأسبرطي، ولكن حدث أن ارتكب قادة الأول جرماً شنيعاً بأن تركوا بحارة السفن القتلى دون دفنهم دفناً دينياً صحيحاً فتم إعدام هؤلاء القادة لهذا السبب، وكان سقراط ضمن هيئة المحلفين التي حكمت بهذه العقوبة.

راجع : ول ديورانت : قصة الحضارة، ترجمة : محمد بدران ، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ط٣، القاهرة ١٩٦٨. ج٢ م٢ ص ٣٦٢ (المترجم).

(۲) آلهة السبيلاهى أم زيوس وابنة تيتا والسماء وزوجة ساترون. وكان يُحتفل بعيدها في الغابات والجبال احتفالاً سرياً فاجراً، فيه تقوم النساء بعمل حركات ورقصات صاخبة ويحدثن ضوضاء شديدة وصرخات فاجرة، وحركات داعرة، وإطلاق الألفاظ الجنسية البذيئة.

راجع : ب. كوملان : الأساطير الإغريقية والرومانية. ترجمة : محمد رضا محمد، مراجعة : محمود خليل النحاس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢م ص ١٩ ، ٢٠. (المترجم).

الفصل الثالث

الفيثاغوريات المتأخرات

١- ثيانو الثانية Theano II

٢- وبركتيونى الثانية Perictione II

بقلم/ مارى إيلين ويث -

مع ترجمات وشرح ف.ل. هاربر

كان اسم ثيانو اسماً شائعاً فى العصور القديمة. ومن المؤكد أنه قد كانت هناك اثنتان على الأقل -وربما كان هناك أكثر- من النساء الفلاسفة القدماء كان لهما نفس الاسم. وتركتا لنا مأثورات مكتوبة تحتوى على أرائهما. ومع أن اسم بركتيونى "كان اسماً لوالدة أفلاطون" فإن هناك امرأتين -على الأقل- تحملان نفس هذا الاسم، وقد تم الخلط بينهما -والدة أفلاطون وواحدة أخرى بعدها فى الزمن. ومن ثم يجب استناداً إلى أدلة فسيولوجية دامغة الفصل بين شخصيتين باسم ثيانو، وبين شخصيتين باسم بركتيونى، وقد تمت مراعاة هاتين التفرقتين فى هذا الجزء من السلسلة. ولكن مع أننا لسنا على يقين عما إذا كانت النصوص المنسوبة هنا إلى "ثيانو الثانية" ترجع إلى شخصية واحدة أم لا، فإننا يمكن أن نثبت إثباتاً عقلانياً قوياً أن هذه الشخصية ليست ثيانو الكروتونية.

I- ثيانو الثانية :-

أ- من ثيانو الثانية إلى ابيويلى :-

تتمثل مسئولية المرأة فى رأى ثيانو الثانية -وهى ثيانو غير تلك التى كانت زوجاً لفيثاغورس- فى تنشئة أطفالها تنشئة تجعلهم شباناً ناضجين فاضلين متناغمين، أما تلك التى تتوانى عن القيام بهذه المسئولية على الدوام فإنها تسهم بهذا فى نشر الاضطراب النفسى عند أطفالها هى نفسها، وعلى المدى الأبعد فى بث الفوضى بشكل يسود المجتمع كله. وقد صاغت فينتيس صياغة مشابهة تماماً لنفس هذه النظرة التى تعتنقها ثيانو الثانية هنا. كما أبرزت فينتيس السبب فى أن

النساء عندما يمارسن الفلسفة الخلقية كما يمارسها الرجال -وهو التنظير للوضع المثالى ، أو للعالم الكامل الذى ينبغى أن يكون عليه المجتمع الراهن ويتجاهلن بذلك قيود وضعهن الاجتماعى الراهن. لأن النظام الاجتماعى القائم هو الوضع الوحيد المتاح. ثم تثير ثيانو مسألة أى نظرية أخلاقية من الواجب علينا أن نخضع لها، هل يجب أن نخضع فى أمور حياتنا لنظرية أخلاقية تأخذ بعين الإعتبار جيداً ظروف حياتنا الخاصة الفعلية أم لا.

إنها تكتب إلى ايبويلى تقول :-

" ترامى إلى سمعى أنك تنشئين أطفالك تنشئة مترفة. إن أبرز علامة تدل على أم حكيمة هى إهتمامها بتنشئتهم وفقاً لمبدأ الاعتدال، وليس فى تلبية لذاتهم على الدوام. إحذرى أشد الحذر من أن تضحى أماً رعناء، بل يجب أن تكون أماً حنون. إن ما يجعل الأبناء أطفالاً ضائعين أن تجتمع اللذة جنباً إلى جنب مع عبث الأطفال. فأى شئ أحلى للصغار من لذة مسموح بها عائلياً؟ يجب على الواحدة منا -يا صديقتى- أن تأخذ حذرها، حتى لا تتحول تربية الواحدة لأولادها إلى فساد لهم. لاشك أن الاسراف يدمر الطبيعة، وذلك عندما يضحى الأطفال غارقين فى متع النفس ولذات الجسد الماجنة. إذ أنهم فى هذه الحالة سوف يتهربون بشتى الحيل من الكفاح والجهد ويصبح جسدهم هشاً تماماً. بل وعلى الأم أن تقوم أيضاً بمسئولياتها فى تعويدهم على الأشياء التى يخافون منها -حتى ولو سبب لهم هذا نوعاً من الألم أو الضيق- حتى يكبرون وهم ليسوا عبيداً لشهواتهم، ولا متهافتين على

الدوام على اللذة، يهربون دائماً من الألم، بل يكبرون ولديهم فضيلة الجلد وقوة التحمل لأى ظرف؛ قادرون على هجر اللذة وتحمل الألم كلما إستوجب الوضع ذلك.

يجب ألا تجعليهم يكثرون من الأكل، ويجب أن لا تشبعى كل رغبة عارضة لديهم، إذ لو فعلت ذلك فى مرحلة الطفولة، سوف يجعلهم هذا مفلوتى العيار فى كل مراحل حياتهم، فلا يعد يردعهم أى شئ من قول ومن فعل أى شئ يعن لهم، خاصة إذا كنت سرعان ما تهرعين إليهم فى كل مرة ينادون فيها، ويأخذك الزهو دائماً بعبثهم وضحكهم، مبتسمة فى سماح حتى عندما يضربون مرضعتهم، أو حتى عندما يسخرون منك أنتِ نفسك. خاصة لو حرصتى دائماً على المغالاة فى تهويتهم فى الصيف، أو تدفئتهم بشكل مغالى فيه فى الشتاء. والحرص على توفير كل ترف مهما كان لهم. انظرى إلى الأطفال الفقراء ترى أنهم رغم عدم تذوقهم أى من هذه الملذات، فإنهم مع ذلك يكبرون بشكل متكامل دائماً، لا يعتريهم أى عجز، وعند التقدم فى العمر يصبحون هم الأقوى. أما أنت فتربين ابناءك على شاكلة أبناء ساردانا بالوس Sardana Pallos الذين أفسدت طبائعم الملذات والمتع. أخبرينى ماذا يمكن أن تفعلى بطفل عند التأخر فى تلبية طلبه للأكل سرعان ما يصرخ، فإذا ما أكل وشبع يعاود الصراخ من جديد طالباً شهوات أخرى. ماذا تفعلى بطفل يزبل فى الحر والبرد على حد سواء، بطفل لو ارتكب أحد أى خطأ عفوى معه- يرد عليه الإهانة والإعتداء، بطفل يتذمر ويسب ويلعن الظلم لوحدث وحالت الظروف دون إشباع الواحدة لكل رغبة يطلبها. ماذا تفعلى بطفل

عندمـا لا يشـغله شـئ يتذمـر، ويحـرص دائمـاً علـى القصـاص المـؤذى على أى مُزحـة معـه، يعيش بشـكل عشـوائى لا يعـرف النظـام أبـداً.

إحرصـى يـا عزيزتـى دائمـاً علـى إبعـاد هـذه الملـذات عنهـم، إيمانـاً منـك بالحقيقـة القائلـة إن الأطفـال الذيـن يعيشـون حيـاه طائشـة يصبحـون عنـد الكبـر والدخـول فـى طـور الرجولـة –عبيداً للشـهوة. إجعلـى طعـامهم خشـناً وليس مترفهـاً، دعيهـم يتذوقـون طعـم الجـوع والعطـش، ويحسـون بـالبرد والحـر، وبـالخجل أيضـاً –سـواء أكـان هـذا أمـام أندادهـم أو أمـام الكبـار عليهـم. تلـك هـى الطريقـة التـى تجعلهـم يصبحـون شـجعاناً لا يخـافون شـيئاً، شـجعاناً سـواء أتـم مدحهـم علـى ذلـك أم لا. فصـور الشـدة والقسـوة يـا صديقتـى تعمـل كعـامل تقويـة وصقـل لقـدرات الأطفـال، وبـه تكتمـل الفضيلـة، فـاولئك الذيـن خـبروا بشـكل واسـع هـذه الأشـياء – يتحملـون السير فـى طريـق الفضيلـة القاسـى، وكأنـه شـئ عـادى تمامـاً. إحرصـى يـا صديقتـى علـى منـع أطفـالك مـن أن يصبحـوا ثمـرة خبيثـة للفسـوق والتلفـظ بـاللغو الفـارغ الناشـئ ذلـك كلـه مـن الإسـراف فـى اللـذة. طالمـا أن كُـرم العنـب الـذى تميـل أفنانـه ميـلاً شـديداً يصبـح ضعيـف الإثمـار. ووداعـاً ".

كـانت ثيـانو الثانيـة علـى إتفـاق –كمـا هـو واضـح– فـى الـرأى مـع إيـزارا فـى المنـاداة بضـرورة تشـييد الفضيلـة علـى عمليـة تقييـد للهـوى والشـهوة بقيد العقـل. ولمـا كـان الصغـار عـاجزين عـن فهـم الطريقـة التـى يمكـن بهـا تطبيـق مبـدأ "النسـبة الملائمـة" فإنـه يجـب لهـذا السـبب الأخـذ بقيـادتهم وإرشـادهم فـى أمـور حيـاتهم. وبفضـل ذلـك يصبحـوا فـاضلين.

وتلك هى مسئولية الأم -طالما أن الأم هى الأقدر على بث العدالة والنظام فى بيتها وبين أطفالها.

ب- من ثيانو الثانية إلى نيقوستراتي : Nikostrate

تقتضى مسئولية المرأة فى نشر العدالة والتناغم فى البيت أن تسلك بشكل حكيم مع زوجها. حتى عندما يحدث ويتصرف هو تصرفاً جائراً معها، لأن المرأة كما أثبتت بركتيونى الأولى أكثر ميلاً من الرجل إلى الاعتدال والتوسط بالطبيعة، وبالتالى تصدر الفضائل المرتبطة بالاعتدال منها بشكل أيسر من صدورها عن الرجل. والواقع أن الأسس العقلية للفكرة الذاهبة إلى أن ظلم الزوج لزوجته لا يمنحها على الإطلاق الحق فى أن تتصرف نحوه بشكل مماثل تكمن فى الرأى الفيثاغورى القائل إن هناك بعض الفضائل التى تخص النساء وحدهن، فى حين يوجد البعض الآخر الخاص بالرجال وحدهم.

تكتب ثيانو الثانية إلى نيقوستراتي فتقول :

تحياتى ...... تترامى إلى سمعى الأخبار دائماً عن حماقة زوجك، إذ إتخذ لنفسه محظية، وأنك تقتلك الغيرة منها، والواقع أننى على علم يا صديقتى بأن للكثير من الرجال نفس هذا المسلك. إن الأمر يبدو لى أنهم فريسة سهلة سرعان ما يتم إصتيادهم بواسطة هؤلاء العاهرات. ويسقطوا فى الفخ سريعاً، وكأنهم قد أصيبوا بالعمى. ولكن إحذرى يا عزيزتى من أن تخور عزيمتك أو تتوتر أعصابك كثيراً لهذا الأمر، أو تأخذين فى تدبير المكايد للإنتقام من زوجك، إحذرى أن تصيرى من نوعية النساء هذه؛ لأن فضيلة المرأة

الأخلاقية تتمثل فى العشرة المتناغمة بينها وبين رجلها، وفيما بينهما من إنسجام، وفى صبرها على حماقته، وليس فى تشديد الرقابة على كل سكناته وحركاته.

إذا كان الرجل يعاشر العاهرة للحصول على المتعة، ويعاشر زوجته للحصول على المفيد (الأولاد) فليس من المجدى إذن مقابلة الشرور بشرور مثلها، والرد على الحماقة بحماقة مثلها. فهناك يا صديقتى خطايا تزداد تضخماً وإستفحالاً عند نشرها وإدانتها، فى حين تزبل وتختفى لو تم تمريرها فى صمت تماماً كما يقولون "تخمد النار عند تركها لنفسها." إضافة إلى أنك بفضح زوجك وإدانته سوف تنزعين الستر الذى يستر وضعك أنت، رغم ما يبدو أنك قصدتى من ذلك التوارى عن رؤية نفسك كذلك.

لا ترتكبى خطأ عظيماً كهذا : ألستى مؤمنة بأن حب الزوجة لزوجها يقوم على المعاملة النبيلة والحميمة بينهما؟؟ إنها نعمة الرباط الزوجى. فلا تغرب عن بالك إذن حقيقة أنه يذهب إلى العاهر لأنه طائش، فى حين يمكث معك طلباً لأن يعيش حياه مستقرة، إنه يحبك بناء على قرار متزن وسديد منه، فى حين يقبل عليها إنطلاقاً من الشهوة، ولاشك أن وقت هذه الشهوة بالغ القصر. فلا يستمر إلا بدوام إمتاع هذه الشهوة، وهى شهوة سرعان ما تثور وسرعان ما تخمد أيضاً. أن عمر العاهر مع الرجل الفاضل عمراً بالغ القصر جداً. وإلا فهل يمكنك أن تدلينى على شئ أقصر زمناً من تلك اللذة التى تكون

متعة الإستمتاع بها متعة محرمة؟؟ سرعان ما سوف يدرك زوجك أنه بهذا الصنيع يدمر حياته هو، ويهين شخصيته المستقيمة.

لا يمكن لأحد يعقل ما يفعل أن يستمر في تدمير نفسه بنفسه، سرعان ما سوف يأوب إلى رشده، فيشعر بما فعله من خيانة للواجب العادل نحوك، ويدرك الضرر الذي لحق حياته هو [فيتجه بالعناية إليكي] ويجد نفسه عاجزاً عن تحمل تبعة الإدانة الأخلاقية. تلك هي الطريقة التي يجب عليك أن تحيى بها يا عزيزتي : لا تقارني نفسك بالعاهرات، ترفعي بنفسك عنهم، وذلك بتصرفك المنظم مع زوجك، واهتمامك العظيم بالبيت، وبأسلوب معاملتك الهادئ مع الخدم، بحبك الحنون لأطفالك. لا يجب أن تشعري بالغيرة من امرأة كهذه [إذ من الأفضل لك أن تقتصر غيرتك على الغيرة من السيدات الفاضلات وحدهن] إجعلي نفسك دائماً أهلاً للإصلاح. إذ تنتزع الشخصية الفاضلة -يا عزيزتي- الاحترام من الجميع بما في ذلك الخصوم. والاحترام هو النتيجة المترتبة على النبل والإستقامة وحدهما. ويمكن بهذه الطريقة أن تتفوق قوة المرأة على تلك الخاصة بالرجل، إذ بإمكانها أن ترقى في جذب إحترام الزوج لها على الرغم من أنها تقوم بخدمة رجل يخونها.

فإذا ما نجحتي في قيادة زوجك بشكل ماهر إلى ذلك، سوف يخجل منك خجلاً عظيماً، ويسعى إلى التوبة سريعاً. وبما أنه يحبك ويتعلق بك أكثر من تعلقه بها. سرعان ما سوف يعود إليك، سوف يفطن زوجك إلى اهتمامك الشديد به وبحياته، ويتحقق من عاطفتك

نحوه، ويشعر بمدى ما ألحق به من ظلم، وكما أن الأمراض الجسدية تجعل من يبرأ منها أجمل مما كان عليه قبل الإصابة بها، فكذلك الخلافات بين الأحباب تجعل التوافق حميماً بينهما أكثر مما كان من قبل. أما بالنسبة إليك، قاومي القرارات العاطفية المتسرعة فى هذه المحنة. إذ لأنه شخص منحرف سوف يدفعك لتتورطى معه فى جرائمه، ولأنه يفتقد الحشمة، سوف يستفزك لتهوى معه فى الرذيلة، ولأنه أضر بحياته الخاصة سوف يحثك إلى أن تلحقى الضرر بما هو أثير إلى قلبك. وسوف تظهرين فى هذه الحالة وكأنك أنت التى تآمرتى عليه، فى حين أنك فى إصلاحه سوف تصلحين نفسك معه.

أما لو حدث ونجحتى فى انتزاع الطلاق منه، ورحلتى عنه، فأمامك فى هذه الحالة أحد أمرين : إما التزوج بزوج ثان غيره لتجربى حظك ثانية، فإذا وجدت لديه نفس العيوب، تلجأين إلى الزواج بثالث .. وهكذا [لأن الحياة بدون زواج حياة لا تحتملها الشابات الصغيرات] وإما سوف تفضلين العيش بمفردك بدون زوج على الإطلاق مثلك مثل العانس تماماً. فهل تريدين أن تكونى جالبة للخراب على البيت، وللدمار على زوجك؟؟ إنك لو فعلت ذلك سوف تشاركين الضائعات حياة الضياع التى يعيشونها. هل كنت تهدفين بذلك إلى الثأر لنفسك من العاهر؟؟ إنك بصنيعك هذا تصبحين من نوعيتها. لن تتوقف هى إلا بعد أن تغويك، وإذا لم تنجح فى تدميرك سوف تحاربك حرباً شرسة، فمثل هذه المرأة لا تعرف الحياء أبداً وسوف تكون قاسية فى صراعها. هل من الصواب الشجار مع زوجك يوماً تلو الآخر؟؟ ومن أجل أى فائدة؟؟ إن أشكال الشجار واللوم لن تقيم

سلوكه المعوج، بل سوف تزكى الخصام بينكما بم يحدث فيها من تجاوزات. ثم ماذا بعد ذلك؟؟ هل تدبرين شيئاً من خلفه؟؟ أرجوك لا تفعلينه يا عزيزتى. إذ تعلمنا الدراما التراجيدية أن نقهر الغيرة ولا نستسلم لها، يعلمنا ذلك الاطلاع على أى مسرحية عن الأفعال التى قادت ميديا[1] Medea الى الغرق فى الرذيلة. فكما أن من الضرورى للإنسان أن يبعد يديه عن عينيه عند إصابتها بالرمد، كذلك ينبغى عليك أن تبعدى كبرياءك عن معاناتك. إذ بالصبر والتحمل سوف تقهرين هذه المعاناة سريعاً."

ترسم ثيانو الثانية -فى رسالتها السابقة- صورة عن الواجب نابعة من وجود علاقة حميمة بين الأزواج. وكلامها بلاشك يثير عند الوهلة الأولى إنطباعاً قوياً بأنها من نوعية النساء التى تتقبل أى معاملة سيئة من زوجها أياً كانت. ولكن عند قراءة الرسالة قراءة متمعنة نكتشف أنها ليست مؤيدة للمعتقد التقليدى المعادى لحقوق المرأة، وضرورة أن تعامل المرأة معاملة دنيا. فلا هى تنادى بضرورة أن تكون للنساء المكانة الدنيا فى الأسرة، بل ترى أن الزواج علاقة مرتكزة على الحب. ولا هى تقرر أن الزواج يقوم على مجرد حب عاطفى طائش، وإنما على الحب النابع من تقدير كامل للزوج، وللمزايا العائدة من الدخول معه فى عشرة مشتركة. ولم تكن "الواجبات العادلة" المقترنة بالزواج مجرد رباط شرعى وكفى بل هى فى رأيها أيضاً رباط أخلاقى، رباط لايخول لطرف عندما يحدث إنتهاك لهذه الواجبات الأخلاقية من الطرف الآخر أن ينتهك هو بدوره واجبات الزواج الأخلاقية. إذ أن مقابلة الشرور بالشرور،

والحماقة بحماقة مثلها لن تحفظ -في رأى ثيانو الثانية- ما في العلاقة الزوجية من نظام وإنسجام. إنها تثمر الاضطراب فحسب، ليس للمرأة فحسب، بل تحدث إضطراباً أكبر داخل الأسرة ككل. يقدم أى تصرف خائن من طرفي العلاقة الزوجية للطرف الآخر - يقدم شهاة واضحة على ما فى نفس هذا الخائن من إضطراب.

على الجانب الآخر تضحى لدى المرأة التى تحجم عن التصرف تصرفاً ظالماً نحو نفسها، أو نحو زوجها، أو نحو أسرتها ككل - تضحى لديها فرصة عظيمة لردهم جميعاً إلى النظام والتناغم. ففى هذه الحالة سوف يقف سلوكها -طبعاً عند تصرفها تصرفاً نبيلاً وسامياً- على طرف النقيض مع سلوك زوجها، مما سوف يجعله يحس بذلك فيندم على فعلته. وبهذا تلعب الزوجة دور المصلح. إذ أنها عندما تعامله معاملة نبيلة سوف يغير هو نفسه من سلوكها النبيل هذا ويسعى إلى تقليده فيتعامل معها بنبل مماثل. بهذا الشكل بوسع المرأة أن تضحى أقوى من الرجل، بأن تكون اسمى منه أخلاقياً، وذلك بتصرفها معه وفقاً لمقتضيات القانون الأخلاقى. ويزداد صدق هذا الكلام عندما يحدث ويحاول هو -إلى جانب انحرافه الأخلاقى وخروجه على طاعة القوانين الأخلاقية- أن يفسدها هى نفسها أيضاً. أما هى فمن خلال سلوكها القدوة هذا، ومن خلال تصرفها بشكل نبيل، تقدم مثالاً لفضيلة الزوجة الأخلاقية، مثالاً لن يوقف فحسب الاضطراب الناشب بينهما، بل سوف يشعرها فى النهاية بأنها أعظم فضيلة منه.

[ج] من ثيانو إلى كاليستو : Kallisto

إليكن أكتب أيتها الشابات، فما تتزوجن حتى إليكن تُترك مهمة تدبير شئون المنزل بشكل منظم دقيق.

غيرأن حسن إنجاز هذه المهمة فى إدارة شئون البيت يستدعى أن تتجه النساء الطاعنات فى الخبرة بالنصيحة دائماً إلى هؤلاء الشابات. إذ من المفيد لكن أن تعرفن ما تجهلن من خبرات، وأن تأخذن باهتمام بالغ نصيحة النساء الكبيرات، فعلى مثل هذا التعليم ينبغى تنشئة النفس الصغيرة منذ فترة العذرية. السلطة الأولى للمرأة فى بيتها تكون سلطتها على الخدم. وأعظم نعمة من الممكن وجودها هنا يا صديقتى هى نعمة وجود إرادة صالحة لدى العبيد أنفسهم. فهى ليست سلعة تُشترى مع شراء أجسادهم. وإنما توجد بالفطرة، وتقوم الموجهات بتنميتها فى نفوسهم بمرور الوقت. وأعظم أداة تستعملها الموجهات من أجل تحقيق ذلك هى أداة "التعويد" على الطاعة، تعويدهم على حسن إستعمال الأدوات، وعدم الضعف عند الحرمان.

ومع أن العبيد فى الأصل بشر مثلنا، نجد أن بعض النسوة المستغلات يعاملن خدمهن معاملة قاسية، يغمرونهم بمهام ثقال ويطلبون منهم ضرورة القيام بها، وفى الوقت نفسه يحرمونهم من الأشياء اللازمة التى يحتاجونها لحياتهم، وفى هذه الحالة فإن هؤلاء النسوة بعد أن يكن قد جمعن فوائداً عظيمة من هذا الإستغلال البشع، يأتى وقت دفع الثمن، فيدفعن ثمناً باهظاً مقابل هذا الجشع. والثمن هو تعرضهن لخسائر هائلة : حقد وسوء طوية، وأشكال عديدة من أعمال

الخيانة والسرقة من قبل خدمها. أما أنت فلا تكونى جشعة، بل يكفى أن تتوفر كمية مناسبة من الطعام ومن الصوف تكفى ليوم عمل واحد فقط، إضافة إلى كفايتها أيضاً لأكل عبيدك وهذا فيه الكفاية. أما بالنسبة إلى ما يصدر من عبيدك من أفعال خائنة. فالواقع أن على العبيد العمل على تحقيق أعظم قدر ممكن من الفائدة لك أنت، وليس ما يكون مفيداً لهم هم. ولما كان من الضرورى إحترام خصوصيات الخدم الشخصية، فإنك لو إستعملتى القسوة معهم، فلن تبث بدورها الوفاء فى نفوسهم. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن للتدريس والتعقل دوراً فعالاً فى بث الانضباط والسيطرة فى النفوس بشكل لا يقل شيئاً عن اللجوء إلى العقاب العادل. أما لو حدث وصدرت عن العبد رذيلة عظيمة لا يمكن تقويمها بالعقاب، فإنه يجب على الواحدة فى هذه الحالة التخلص منهم بالبيع، ليكن الشئ البعيد عن شئون البيت بعيداً كذلك عن مديرته.

إحرصى على أن تكون للحكم العادل الأولوية لديك، وبهذا الشكل تحددين فى البداية وقائع الجريمة الحقيقية ثم تختارين ما يتكافئ معها من عقاب عادل. إحرصى على أن يتكافئ عظم الجريمة مع حجم العقوبة. فأحياناً ما تهدى سماحة وطيبة ربة البيت أولئك الذين ارتكبوا الإثم فى حقها. وبهذا الشكل تنشرين فى بيتك أسلوباً طيباً ومناسباً للعيش. فإذا كان هناك بعض النساء يا صديقتى بسبب أنهن غلاظ القلوب متوحشين بسبب الغيرة أو ثورة الغضب. يقمن بجلد عبيدهم جلداً قاسياً وكأنهن يكتبن بالسياط على ظهورهم شهادة على ما فى قلوبهم من قسوة ووحشية، فلن يمض وقت إلا ونجد بعض خدم

هؤلاء النسوة القساة وقد خارت قواهم، وإعتراهم الوهن. في حين يكون البعض الآخر وقد فاز بالخلاص من هذا الجحيم عن طريق الفرار، وبعضهم يهرب منه بلا شك بالإنتحار، مفضلا الذهاب إلى الموت بيديه. وفي النهاية تجدي أن ما يحدث لربة البيت القاسية من شعور بالعزلة، وندم على غياب الإحترام الأسرى لها يصيبها بإحساس عظيم بالندم وتأنيب الضمير. أما أنت يا عزيزتي فاتخذي ما يحدث في الآلات الموسيقية هادياً ومرشداً، إذ أنك ترين بنفسك كيف أن الآلة الموسيقية عندما ترتخي أوتارها إرتخاءً شديداً لا تصدر عنها سوى أصوات واهنة ضعيفة، أما عند شد هذه الأوتار شداً عنيفاً تجدي أنها تنقطع، إتبعي نفس هذا النهج مع خدمك. لا تتراخي معهم تراخياً شديداً بدرجة تجعلهم يتساهلون في موضع طاعتك، وفي الوقت نفسه لا تكوني صارمة بشكل قاسي عليهم إذ سوف يفسد ذلك الطبيعة نفسها. يجب على المرأة إلتزام الإعتدال في كل ذلك "فالإعتدال المنصف هو الأفضل في كل شئ دائماً".

تعليق من ف.ل. هاربر :-

ما إن انتهيت من رسالة ثيانو الثانية إلى كاليستو حتى وجدتها رسالة شيقة إلى حد كبير. وتجمع لديّ إنطباع بفضلها عما في العيش البشري من كبد، ولم أشأ في الوقت نفسه أن أفرض أي تدخلات قد تحمل معها إنطباعاتي أنا الذاتية. غير أنني شعرت في نهاية الرسالة بضرورة أن أحدث تدخلاً في الترجمة هنا، وذلك بإضافة أداة الربط "من الناحية الأولى .... ومن الناحية الثانية" فهل كانت المؤلفة تقصد

بكلامهما هنا أن هذين الشطرين متساويان فى الثقل، أم غير متعادلان؟؟ إننى على يقين بأن الخيار الثانى هو الصحيح، رغم أننى مدركة فى الوقت نفسه أن قدراً كبيراً من إقتناعى هذا تابع من إنطباعى أنا الذاتى الذى تكون لدىّ من نغمة النص العامة. بإمكان الباحث أن يشير إلى وجود كذا وكذا فى النص، ولكن السؤال هنا : ماذا تراه يعنى كل هذا عند جمعه معاً فى بناء واحد؟؟ وبناءً على إقتراح ماريا روجنيس Maria Rogness أقدم القدر التالى من تصورى لمعنى الرسالة :

أولاً : لما كانت الرسالة تحمل نصيحة من امرأة متقدمة فى السن وبالتالى فى الخبرة -فيما هو مفترض- إلى شابة أصغر سناً عنها، فقد جاءت صياغة الرسالة الأدبية صياغة تقليدية لا جديد فيها. ومع التسليم بالطابع التقليدى للصياغة، قد يتساءل القارئ هل هذا الموقف الذى تتحدث عنه المؤلفة فى رسالتها موقف متخيل فقط- مقدمة بذلك قصة جذابة لما يمكن أن يقال فى مناسبة كهذه؟؟ أم أن هذه الرسالة تحمل صوت الخبرة المباشر فعلاً؟؟ الواقع أننى كلما كنت أتعمق فى الترجمة كان يزداد إحساس باطنى لدى بإستمرار بأننى إستمع فيها إلى نصيحة واقعية مباشرة. وإنطباعى الشخصى هو أن المؤلفة [نعم أعتقد بأن الرسالة كتبتها امرأة فعلاً] كانت تعانى من شعور بتوتر عظيم بين دورها كربة بيت [بكل ما فيه] وبين إحساسها الباطنى الشديد بأن ما فى البيت من خدم وعبيد بشر مثلها تماماً فى حقيقة الأمر.

فهل كنت أستمع فعلاً إلى نصائح واقعية مباشرة فى الرسالة؟ لقد إستعملت فى الترجمة عبارة "مصدر دائم للنصيحة" كمترادف لعبارة "المتقدمات فى السن". والمقابل اليونانى لهذه العبارة يتألف من اسم الفعل ἀεὶ ويعنى "دائماً" واسم الفاعل الجمع المضاف إليه παραινούντων ويعنى "أولئك المقدمين للنصيحة" وهو يرادف مفهوم "كبار السن" الوارد فى السطر السالف. وقد أوحى إلىّ هذا التعبير المضغم، والذى تم التأكيد عليه بقوة فى نهاية الجملة، بمعنى غير مباشر قد تكون المؤلفة قد قصدته به. ألا يُحتمل أن تكون المؤلفة قد قصدت أن ما كانت تهتم به كاليستو فى الواقع ليس الإكثار فى تقديم النصح من قبل المتقدمين عليها فى السن؟؟ فقد جاء بعد ذلك تعبير شيق ترجمته كالتالى "يجب أن تُربى عليها من عمر العذرية" δεὶ παρθενοτροφεῖθαι وهو تعبير من المحتمل أنه يعنى أن الفتيات الصغيرات ينبغى تنشئتهن على القيام بدورهن الاجتماعى على مدار سنوات عمرهن الذى ينتقلن بعدها إلى سن الرشد. وقد يكون المعنى هنا مع ذلك أن الفتيات لكى يهيأن أنفسهن لتولى مسئولياتهن ينبغى أن يتجاوزن مرحلة العذرية فى السن. وأعتقد أن المؤلفة قد قصدت المعنى الأخير، وإنها قد كان لها شئ عظيم من الخبرة الشخصية المباشرة كربة بيت أرادت نقله إلى الأخريات.

أما عملية إستعمال مفردات "أهل البيت" و"خدم البيت" و"العبيد" كمترادفات فهى عملية لا تعنى شيئاً فى حد ذاتها. ولكن أليس مثيراً للإنتباه أن تبدأ الرسالة بالكلمة الغامضة الدلالة "أهل البيت"

وتنتهى بتشبيه يقول "وفقاً لمبدأ الحمل المنطقى تدل صور الإرتباط على وجود تشابه قوى بين ربة البيت وبين العبيد ؟؟ إضافة إلى أن النص عندما يعترف صراحة بأن الخدم عبيد يستعمل كلمة "عبيد" فى عبارة تقول "لا تُشترى إرادة العبيد الصالحة بالمال على الإطلاق كما تُشترى أجسادهم" مما يدل فى رأي على أن لجوء المؤلفة لمترادفات هذه الألفاظ متعمداً.

فلماذا تبدى المؤلفة كل هذا الإهتمام بما لدى العبيد من إرادة صالحة εὔνοια ؟؟ هل جاء ذلك ببساطة لأن العبيد مختلفون عن الأدوات الأخرى غير الحية إذ لديهم القدرة على التخريب المتعمد [الخيانات]؟؟ أم جاء هذا لسبب أكثر أعظم إنسانية من ذلك؟؟ إننى بدورى أفضل الخيار الثانى. إذ يبدو لى أن اهتمام المؤلفة هنا يمتد لما هو أبعد من مجرد الإشارة إلى الحقيقة القائلة بضرورة المحافظة على أدوات الإنتاج حفاظاً شديداً لكى تقوم بعملها على خير وجه. فإذا لم يّزيت الإنسان آلة الحصاد لديه بما يناسب ذلك من الزيت والغاز. ويداوم على تنظيف فتحة الهواء فيها، فلن تقوم بوظيفتها فى الحصاد على خير وجه- كما من المهم جداً أن تراعى عندما تقوم بسفر طويل -جدول الصيانة الدورى- وبالتالى توحى الإشارات الواردة فى النص إلى السعى إلى الإستفادة بأعظم قدر ممكن، والتوصية بالقيام بالروتين اليومى بتوفير طعام مناسب مع كمية مناسبة من الغزل، توحى لبعض القراء بإتجاه آلة الحصاد هذا. وفى هذه الحالة لن يقودنا البعد السيكولوجى والنفسى لكلمة "الإرادة الصالحة" إلى أبعد من مجرد مستوى أحصنة الجر على أعظم تقدير. غير أن الكائنات الحية أكثر

تعقيداً ورقياً من آلة الحصاد هذه، فلدى الكائنات الحية رغبات و حاجات ولديها في بعض الأنواع القدرة على الإمساك عن الفعل المطلوب منها فعله، والإقرار بهذا الفارق، والمبادرة بتقديم النصيحة فيما يتعلق بالطريقة المثلى في التعامل مع هذا الأمر لا يعني أن المؤلفة تنظر إلى حصان الجر على أنه مشابه بشكل كامل للعبد.

ورغم أن المؤلفة تلح وتكثر من الإلحاح على ما للخدم من دور تابعي، وأنه لو حدث وإقترف الخدم جريمة لايمكن معالجتها ينبغي على ربة البيت أن ترسلهم للبيع، فإن على الواحد منا أن لا تغرب عن باله ما كان لدى القدماء من معتقدات، في ضرورة خضوع الفرد من أجل تحقيق سعادة الجماعة ككل، والمعتقد الشائع بينهم عن "أعداء البيت". ومن ثم فليس السؤال الذي ينبغي أن يشغل بالنا الآن هل كانت المؤلفة من أنصار تحرير الرقيق abolitionist أم لا؟ وإنما عما إذا كان هناك مبرر أم لا لإفتراض وجود وعي لدى المؤلفة بأن الخدم ليسوا مجرد حيوانات للعمل، وإنما بشر مثلها مثلهم في الحقيقة؟؟.

تشتمل حكاية ربة البيت القاسية على تفاصيل نصية كثيرة قد تساعد في الإجابة على السؤال السالف. ففي بداية هذه الفقرة يرد وصف لربات البيوت القاسيات، حيث يبدأ النص بكلمة "بعض النساء" ἔνιαι. ولذلك توقعت عندما وصلت في القراءة إلى أداة جمع المؤنث السالم αἰ في مستهل الجملة التالية لها، توقعت أن أقرأ أكثر عن ربات البيوت، ولكن وبدون استخدام أي إشارة للتنبيه على هذا الانتقال

وجدت المؤلفة وقد نقلت الحديث من ربات البيوت إلى العبيد أنفسهم. ووجدت أن إدراكها لما قد يصدر من رد فعل عنيف من جانب العبيد على هذه القسوة، إدراك أوحى إليّ بما لدى المؤلفة من وعى متعاطف بشكل متزايد لإنسانية العبيد. ورغم أن جملة "وقد خارت قوى البعض منهم ووهنوا تماماً" من الممكن تكملتها بتشبيه آلة الحصاد، أى مجرد إهتمام فحسب بما للعبيد من قوة إنتاجية، فإننى أرى أنها عبارة تكشف عن إحساس قوى لدى المؤلفة بما فى سخرة العبيد من قسوة، وليست جملة "والبعض الآخر ينال السلامة بالهرب" مجرد تشبيه فقط يدل على أن حصان الجر القوى قد يفر هارباً عند إشتداد الحمل عليه، إذ أنها عبارة تحمل فى رأي إحساساً قوياً من جانب المؤلفة برغبة العبيد القانطة فى طلب السلامة. وأخيراً فإن جملة "ولكن البعض الآخر يفرون من القسوة بإختيار الموت بأيديهم هم أنفسهم" وقعت فى نفسى موقع المؤيدة بأن المؤلفة كانت على وعى قوى بإنسانية العبيد، لأن الإنتحار فعل بشرى خاص بالإنسان وحده دون سواه. وعند هذه النقطة تعود المناقشة فى النص إلى "ربات البيوت" ولكن مع تغير خفى فى نقطة التركيز. ليس لإستعمال مفهوم "الربة"هنا فى صيغة مفردة فحسب، وإنما نجد أن الفاعل من الناحية النحوية لم يعد "ربة البيت نفسها" بل أصبح "إنعزال ربات البيوت" حيث يجعله التركيب البنائى للكلام الفاعل المباشر هنا.

وأخيراً هناك لبس طريف فى العبارة التى ترجمتها كالآتى : "نادمة على غياب الإحترام العائلى لها". فهل معنى العبارة هنا أن ربة البيت آسفة هنا على أنها لم تعد يحترمها المحيطين بها؟؟ أم تعنى

فحسب أنها تُهمل ولا تعد موضع إهتمام من الآخرين؟؟ قد يكون ما قصدته أن الندم يعترى ربة البيت على ما هى فيه من عزلة، ثم حدث أن أدخلت المؤلفة حكاية فى الحكاية الرئيسية نفسها. فهل أمنت المؤلفة بوجود حد مشترك من الحكمة بين ربة البيت وبين العبد؟؟ هل إعتقدت بأن الحكمة والإرادة الصالحة لدى كل من ربة البيت والعبد تشتمل على إعتراف مشترك منها بما لدى كل طرف منهما من إنسانية؟؟

لقد سبق وأن ذكرت المؤلفة فى موضع مبكر أن العبيد "بشر فى الواقع" وهى عبارة غير جازمة هنا، ولكن تيقنت من صدقها عندما أثرت في بشدة النغمة المتصاعدة مباشرة من حكاية ربة البيت القاسية : إنكِ وخدمك تشبيهون الآلات الموسيقية. إذ أنه وفقاً لمبدأ الحمل المنطقى عندما أشبه (س) أنا نفسى، وعبيدى كذلك يشبهون (س) فى نفس الجانب، فسوف يترتب على ذلك أننى أشبه عبيدى فى هذا الجانب. فهل هذا التشبيه يدل على إيمان من ناحية المؤلفة بوجود مثل هذا التشابه العميق بينهما؟؟ أعتقد أنا أن الأمر كذلك. إذ تنظر المؤلفة إلى ما فى دور الخادم من تابعية من زاوية تابعية الدور الاجتماعى نفسه الذى تؤديه ربة البيت، فكلاهما -العبد وربة البيت- وسيلة لنشر وحفظ النظام الاجتماعى المتناغم. وكلاهما يجب أن يكونا على علاقة تناغم فيما بينهما. وفى الحالتين بؤرة الاهتمام هى: إن وتر الآلة الموسيقية عندما يُشد شداً عنيفاً ينقطع، فهل عندما تنقطع الأوتار من الممكن أن يصدر أى نوع من النغم؟؟.

[د] نصوص منحولة :-

يشكك ماريو ميونير Mario Meunier في صحة نسب رسائل ثيانو إلى رودوبي Rhodope وإلى أوكليديس Eukleides وإلى أوريديكي Euridike وإلى تيمونيديس Tim(ai)onides ويعتبرها رسائلاً منحولة. ويستند في رأيه هذا على واقعة اكتشاف هذه الرسائل في مجموعة الفاتيكان. وهي حجة غريبة كما يبدو. إذ أنها تحكم بالزيف على كل النصوص القديمة المكتشفة أوائل العصور الوسطى وإتخذت طريقها بعد ذلك إلى مكتبة الفاتيكان. ولا يسلم ميونير باحتمال أن تكون هناك أكثر من واحدة باسم ثيانو، كما أن تعليقه يسقط تماماً خطاب ثيانو إلى رودوبي، إيماناً منه بأن الإشارة الواردة فيه إلى محاورة "بارمنيدس" لأفلاطون تضحي إشارة لا قيمة لها لو تم التسليم بالإحتمال الذاهب إلى أنه قد كانت هناك شخصيات عديدة باسم ثيانو. والرأى المؤكد عندى أن الرسائل السابقة صحيحة النسب، وأن الرسالة المرسلة إلى "رودوبي" رسالة كتبتها بالتأكيد امرأة في العصر القديم كانت ذات باع واسع في الفلسفة.

ولكن كيف أمكن التيقن تيقناً جازماً بأن هذه الرسائل المعتمدة رسائل من تأليف امرأة؟؟ الواقع أن ما يرد في الرسائل من تفاصيل عن الحياة الأسرية القديمة مقترنة بتعبيرات عن عدم الإرتياح حتى من الواجب الأخلاقي بتقبل الوضع الخاص بالنساء، كلها مسائل تجعل واقعة أنها رسائل من وضع امرأة أمراً مؤكداً، أما الشئ المنحول في هذه الرسائل فهو نسبتها إلى ثيانو. فمن المؤكد أ ن كاتبة الرسالة

المبعوثة إلى رودوبى لم تكن تتعمد التمويه والإيحاء بأن صاحبتها هى ثيانو زوج فيثاغورس. والحقيقة أنه فى ضوء ما كان لاسم "ثيانو" من إنتشار واسع لا يبدو أن هناك سبباً قوياً لإفتراض وجود تعمد هنا فى التضليل بهوية المؤلفة. وأنا أورد هنا كل الرسائل المنحولة. ومعها تعليق بقلم بوللوكس Pollux على رسالة مفقودة إلى "تيمارتيا" Timareta وكلها من ترجمة الأستاذة فيكى هاربر.

[١] رسالة إلى رودوبى :-

من ثيانو إلى رودوبى Rhodope الفيلسوفة : أغاضبة أنت؟؟ إننى أنا نفسى متضايقة لذلك. متضايقة لأنك غاضبة منى لأنى لم أرسل إليكِ بعد محاورة أفلاطون المسماه "بارمينيدس" أو "الصور". إن حزنى لذلك أبعد مما تصورين، إذ لن يتحالف معى أحد للرد على كلون Kleon والواقع أننى لم أرسل الكتاب إليك لأنه لم يصل الىّ بعد أى شخص يوضح لى الأمور المستغلقة على عن هذا الرجل. فأنا أحب هذا الرجل وأهوى نفسه الحكيمة بشكل عظيم، لأنها نفس إنسان متحمس لفعل الخير، تخشى الألهة الساكنة فى أسفل الأرض. ولا تظنى أن المسألة على شاكلة أخرى غير تلك التى رويتها لك. نظراً لأننى إنسانة نصف فانية، فإننى أعجز عن الحملقة فى النجم الذى يجعل النهار ساطعاً [الشمس كما ترجمها هيرشير Hercher].

[٢] من ثيانو إلى أوكليديس :- Eukleides

"من ثيانو إلى الطبيب المزعوم أوكليديس : حدث أن إنجزعت أمس رجل امرأة، وذهب رسول لإستدعاءك [وقد كنت أنا حاضرة

هناك، إذا كانت المصابة صديقة لى] غير أن الرسول سرعان ما عاد ليقول لنا إن الطبيب نفسه معتل المزاج وسقيم البدن. فى الحال نسيت -طبعاً بعد أن لعنت المرض- كل إحساس بألم صديقتى، ولم أفكر إلا فى مرض الطبيب فحسب، وقمت بالصلاة إلى باناكيا Panacea والى الإله أبوللو Apollo رامى السهام الشهير -بألا يصيب الطبيب المرض أبداً- ونظراً لإنكسار قلبى، فإننى أكتب هذه الرسالة إليك -لأطمئن على حالك، مخافة أن تكون فتحة معدتك قد أصيبت بآفة، وخشية أن تكون الكبد قد أصابه التلف بسبب الحمى، أو حل بك أى مرض عضوى آخر، ولن أهتم أدنى إهتمام على الإطلاق بأى أعضاء وجوارح مصابة لدى أصدقائى بشكل لا يمكن حصره، لأن اهتمامى الأول والأخير هو بصحتك أنت العزيزة يا طبيبى الصالح."

تشترك الرسالة المرسلة إلى أوكليديس الطبيب مع الرسائل الأخرى إلى كاليستو والآخرين. فى الأسلوب الساخر غير المباشر المكتوبة به. إنها رسالة تقدم صورة لطبيب غير ملتزم أخلاقياً لا يلبى أبداً نداء الطوارئ. فقد عانت صديقة المؤلفة من ألم شديد الفظاعة والقوةوكانت بحاجة ماسة إلى رعاية طبية عاجلة، لكن أين تراه الطبيب؟؟ لقد سبق وأرسلت إليه المؤلفة للمرة الأولى برسول يستدعيه، وها هى الآن ترسل مرة أخرى به زاعمة فيها أنه ليس مهماً عدد الصديقات المصابة أعضاء كثيرة لديهن، إنما المهم الوحيد لديها هو صحة الطبيب. ويوحى ما يرد فى الرسالة من تعليقات حول "فتحة المعدة" و "تلف الكبد" بأن المؤلفة كانت على دراية كبيرة بشخصية هذا المحترف غير الماهر. إن الرسالة المنقولة إلى القارئ

هنا رسالة عن طبيب منحرف قد أتلف نفسه وذلك بالإفراط فى الطعام وفى الشراب إلى الدرجة التى جعلته وقد أصبح عاجزاً [بل وحتى غير راغب] تماماً عن الوفاء بدوره فى نظام الأشياء. كما يخفق الطبيب كذلك فى أداء واجباته الاجتماعية والأخلاقية –مع أن المجتمع قد فرغه ليكون مفيداً فى مثل هذه الأمور. إن هذا الاضطراب الذى يحدثه إهمال الطبيب الاهتمام بمعاناة صديقة المؤلفة – كما كشفت ذلك الأعذار الظاهر تفاهتها– يجعل كل شئ خارج على كل نظام. ورسالة المؤلفة الضمنية إلى الطبيب رسالة واضحة تقول "لتعتنى بنفسك وكفى".

[٣] رسالة ثيانو إلى أوريديكى :- Euridike

"ترى أى شئ هذا الذى يجعلك مكتئبة بهذا الشكل؟؟ أننى أعرف أنك ما إكتئبتى لشئ آخر غير سبب ذهاب زوجك إلى عاهرة، وحصوله على متعته الجسدية معها. ولكن ما كان يجب أن تكونى على هذه الحالة يا عظيمة وسط النساء!! ألستى ترى أن ملكة السمع عندما تشبع من الإنصات إلى أصوات الآلات الموسيقية، ومن أغانى الكورال، تهوى الإستماع إلى القانون، وتنصت بسرور لصوت المزمار العادى؟؟ ألا ترين تلك الألفة وهذا التناغم بين القانون وبين أوتار الآلة الموسيقية، وبين صوت الآلة ونغمها الرخيم؟؟ المسألة بالنسبة إليك على نفس الشاكلة تماماً مع العاهرة التى يقيم زوجك بينه وبينها علاقة غرام، فالواقع يقول لك أن عادات زوجك وطبيعته يحتمان عليه العودة للإهتمام بك بعد وقت قصير، أما إذا حدث وشعر

بالتخمة منك فسوف يعود ثانية [في عجالة فحسب] إلى العاهرة، لأنه يوجد حب عظيم مترسخ لهذه الأمور في نفوس أولئك الضعفاء أمام اللهو الطائش ولا يوجد هذا الحب بين الفضلاء".

[٤] تعليق بوللوكس على رسالة ثيانو إلى تيماريتا :-

وجدت فقط من رسالة ثيانو الفيثاغورية إلى تيماريتا اللفظتين "ربة البيت" و "سيدة البيت".

[٥] نص خطاب ثيانو إلى تيمونيديس :- Tim (ai) onides

من ثيانو إلى تيمونيديس [بالعامية Τιμαιϖνίδη و Τιμϖνίδη] ترى أي صداقة هذه التي بيننا؟؟ لماذا تفترين الكذب عليَّ دائماً؟؟ أولستي تعرفين أنني أمتدحك أمام كل إنسان -حتى وأنا أعرف أنك تفعلين العكس؟؟ وتدركين كذلك أنه حتى وأنا أمتدحك لا يوجد أحد يصدق ما أقول عنك، وكذلك عندما تفترين كذباً علينا لا ينصت أحد إلى كلامك. وهذا ما يسعدني بشدة. فلا شك أن الإله يرى الأمر بهذه الصورة، وتحرسه الحقيقة بلا شك ليصبح كذلك.

II - بركتيوني الثانية :

تذكر الشذرات المنحدرة إلينا من ثيانو ومن إيزارا اللوكانية وثيانو الثانية وفينتيس وبركتيوني الأولى الفوائد التي تعود على المرأة عن إشتغالها بالتفلسف. إذ تضحي امرأة تحسن إختيار وتقدير أفضل الطرق لتحقيق التناغم بأفعالها، والأعظم قدرة على التصرف بشكل فاضل. والتصور الضمني الوارد لدى كل من فينتيس وبركتيوني

الأولى هو المناداة بضرورة أن تمارس النساء التفلسف طالما أنهن يعشن في مجتمع يضع القيود الكثيرة على الوسائل التي يمكن للنساء من خلالها أن يحققن مبدأ التناغم هذا.

أ ـ نص كتاب " في الحكمة " :ـ

مهمة الإنسان الأساسية في هذه الحياة -في رأى بركتيوني الثانية- هو القيام بتحليل وتأمل كيف ترتد الأشياء جميعاً في الأصل إلى مبدأ واحد أساسي. "لقد جاء الجنس البشري إلى الوجود ويعيش من أجل تأمل المبدأ الأول لطبيعة الكل، إذ تتمثل وظيفة الفلسفة في الوصول إلى معرفة هذا المبدأ، وأن يتأمل الإنسان الغرض الذي من أجله وجدت الأشياء جميعاً. وإذا كانت الهندسة والحساب وغيرهما من العلوم الأخرى -تهتم بدراسة الأشياء الموجودة، فإن الحكمة تهتم بدراسة الأجناس العليا لكل الأشياء جميعاً. فإذا كان البصر يهتم بالأشياء المرئية، والسمع بالأشياء المسموعة، فكذلك الحكمة تهتم بدراسة كل الموجودات جميعاً. وإذا كانت الصفات التي تتصف بها الأشياء، منها ما يكون مشتركاً بين الجميع، وما يكون قائماً في قدر كبير منها، وما يكون خاصاً بالأشياء المفردة بوصفها كذلك .

إذا كان الأمر كذلك فإن من إختصاص الحكمة أن تبحث وتتأمل الصفات التي تُنسب إلى الأشياء جميعاً على نحو كلي. في حين يختص العلم الطبيعي بدراسة الصفات التي تنسب إلى معظم الأشياء. أما الصفات الجزئية الفردية فهي ما تهتم به العلوم الجزئية المستقلة. وبناء عليه تبحث الحكمة عن المبادئ الأساسية وراء كل

الأشياء القائمة في الوجود، ويبحث العلم الطبيعي عن مبادئ الأشياء الطبيعية، وتختص الهندسة والحساب والموسيقى بالكم والتناغم.

وعلى ذلك فإن ذلك الذي يستطيع تحليل كل الأشياء الموجودة بالرجوع إلى مبدأ أول واحد جوهري، وبإمكانه أن يفعل العكس فيعتمد على هذا الأول فيؤلف ويركب الأشياء المختلفة جميعاً هو الإنسان الأحكم والأعظم صدقاً بين الجميع. إضافة إلى كونه قد إرتقى قمة نبيلة بإمكانه أن يصل منها إلى رؤية الإله، ورؤية الأشياء الصادرة عنه في نظام متسلسل بديع".

ولا شك أن المبدأ الأول للأشياء الموجودة جميعاً، بما في ذلك الهندسة والحساب والموسيقى والكون كله هو مبدأ "التناغم" Harmonia وبهذا يتضح لماذا تكون المرأة الحكيمة التي تتوصل إلى معرفة العلاقة الرابطة بين الإخلاص للزوج، وحسن تنشئة الأبناء، والعطف على الأبوين، والإخلاص في العبادة الدينية وفي السلوك العام من جانب وبين طبيعة ذاتها الباطنية من جانب آخر –هي المرأة الأقدر على موائمة أفعالها مع مقتضيات هذا المبدأ (التناغم). ومن الواضح كذلك أن القدرة على تأمل وتحليل طبيعة هذا المبدأ بوصفه مبدأ معيارياً –تمتد لتصبح قدرة للتعرف عليه كمبدأ رياضي وميتافيزيقي واستيطيقي كذلك، يركز كتاب بركتيوى الثانية "في الحكمة" على ما يسميه آلن Allen "هدفاً عاماً لكل الفلاسفة" أي الوصول للحكمة من خلال البحث المنطقي في طبيعة الفلسفة نفسها، وبهذا توصي بركتيوني الثانية بضرورة أن يمارس كل من الرجال والنساء التفلسف على حد سواء.

ب ـ الحكمة والأخلاق :ـ

إذا كانت بركتيونى الثانية تظهر لنا كيف إعتبرت الفيثاغوريات مبدأ "التناغم" مبدأ ميتافيزيقياً ورياضياً وإستيطيقياً، فقد أوضحت ثيانو وإيزارا اللوكانية وثيانو الثانية كيف يمكن أن يكون هذا المبدأ الجوهر الأول لكل الأشياء. فهذا المبدأ لدى إيزارا هو الأساس النابع منه القانون والعدالة والسيكولوجيا البشرية. فى حين كان لدى ثيانو الثانية المصدر الذى منه تنشأ السيكولوجيا البشرية الأخلاقية والتربوية، أما ثيانو الثانية وثيانو الأولى وفينتيس وبركتيونى الأولى فيوضحن كيف يكون هذا المبدأ الذى تقوم عليه أخلاق المرأة الخاصة والعامة على حد سواء. ويمكننا من خلال دراسة إسهامات هؤلاء الفيثاغوريات الفلسفية فى الرسائل والوصايا والشذرات المنحدرة إلينا من أعمالهن الفلسفية الطويلة -أن نصل إلى تقييم جديد للدور الذى لعبه هذا المبدأ الفيثاغورى فى تاريخ الفلسفة. ولا شك أن مناقشاتهن لتطبيقات هذا المبدأ على أخص الأمور المتعلقة بوضع النساء فى العالم القديم لا شك أنها تجعلنا نعيد النظر من جديد إلى نظرتنا التقليدية لتاريخ الفلسفة الغربية المبكر، ونفطن إلى السبب الذى جعل من الضرورى على النساء آنذاك أن يحملن على نقل الفلسفة الأخلاقية إلى ميادين جديدة تأخذ بعين الإعتبار القيود التى كانت تفرضها المجتمعات القديمة على الطرق التى يمكن للنساء أن يحققن من خلالها مبدأ التناغم المعيارى تحقيقاً واقعياً.

الهوامش

[1] تحكـي الأسـاطير أن ميديـا إبنـة إيتيـس Atys قـد اتفقـت مـع ياسـون Jason على ألا يخون حبها له نظير أن تساعده هي في الحصول على الفروة الذهبية من أبيها. ولكن ياسون بعد نجاحه في ذلك خانها مع جلوكيا Glauce إبنة ملك كورنثة. فكان أن إنتقمت ميديا منه بقتل العشيقة وأبيها وطفلا ياسون، ثم بقتل ياسون نفسه بعد ذلك. فحل على ميديا عقاب الألهة بعد ذلك لغيرتها الدموية هذه، بأن جعلتها تهيم بلا مأوى في الأرض، أنظر: ب. كوملان : الأساطير. المرجع السابق ص ٢٣٥،٢٣٧. (المترجم).

الفصل الرابع

توثيق الشذرات والرسائل

بقلم/ ماري إيلين ويث

مع تعليق إضافي بقلم ف.ل. هاربر

نشر توماس تايلور ترجماته لشذرات فينتيس وبركتيوني (طبعاً دون التمييز بين بركتيوني الأولى وبين بركتيوني الثانية) وعلى عكس الفلاسفة المحدثين الذى لا يدرجون عادة أعمال الفلاسفة النساء من الفيثاغوريات فى كتبهم للتأريخ للفلسفة، نجد علماء الكلاسيك والفيولولوجيين يدرسون دراسة مستفيضة للعديد من هذه النصوص. ومن ثم يمكن الحصول على النصوص المحققة للشذرات والرسائل فى تراث الكلاسيكيين والفيولولوجيين البحثى. كما تذكر بعض النساء الفيثاغوريات فى قائمة ديوجين لايرتوس للفلاسفة. ويذكر بعضهن كذلك أثينوس Atheneus وسويداس Suda. أما النصوص نفسها فقد حفظها لنا استوبايوس Stobaeus ويامبليخوس Iamblichus وكليمانت السكندرى. ويلحق ثيودور Theodoret بعضاً من هذه الرسائل بكتابه "مولف يامبليخوس عن حياه فيثاغورس De Vita Pythagoras". أما فى العصر الحديث فنجد محللى النصوص من أمثال بوستيون Poestion ، ثيسليف Thesleff ، بيرى Bury ، فولف Wolf ، ديدت Didt ، ديلز Diels ، هيدينجران Hedengrahn ، هيرشير Hercher ، أوريلى Orelli .. فقد جمعوا معاً الشذرات والرسائل فى عمل واحد.

سوف أدرس فى هذا الفصل فروضاً تتعلق بآصالة كتابات الفيثاغوريات النساء :

الفرض الأول : يرى أن هذه الكتابات جاءت فى الواقع من مجموعة أكبر من مؤلفات فلسفية مزيفة زيفتها الفيثاغوريات الجدد اللاتى عشن فى القرنين الأول والثانى الميلاديين.

والثانى : وهو أعظم حبكة من الفرض الأول. فيقول أن هذه المؤلفات كانت نصوص كتب أصدرتها باسماء مستعارة منحولة مجموعة من الباحثين الخارجة على مدرسة أرخيتاس Archytas.

أما الفرض الثالث : فهو الأكثر ترجيحاً فى رأي، فيقرر أن النصوص أصيلة، كتبتها المؤلفات المذكورات حقاً.

[أ] الفرض القائل بالتزييف :

قدم الفيولولوجى المعاصر هـ.ثيسليف Holger theslef تحليلاً فيولولوجياً شاملاً لشذرات ورسائل ثيانو زوجة فيثاغورس، وإلى ثيانو الثانية التى أعقبتها، كما قام بتحليل شذرات إيزارا اللوكانية، وبركتيونى الأولى، وفينتيس، وبركتيونى الثانية، وتؤلف هذه الكتابات جزءاً من مجموعة أجزاء أخرى هى مجموعة الكتابات التى توصف منذ القدم بوصف "الكتابات الفيثاغورية المزيفة" Pseudoepigrapha Pythagorica. وإنتهى من تحليلاته هذه للمجموعة إلى أنها تمثل مجموعة كبيرة من المؤلفات المزيفة التى كتبها أعضاء مغمورين فى حلقات الفيثاغورية المحدثة التى ظهرت فى القرنين الأول والثانى الميلاديين، وقد كان شائعاً ومشهوراً أن أعضاء هذه الحلقات كانوا يضعون اسماء الفيثاغوريات الأول المشاهير على مؤلفاتهم هم الخاصة.

ومع أن ثيسليف يضع شذرات ورسائل ثيانو فى فئة مختلفة عن الفئة التى وضع فيها شذرات إيزارا اللوكانية، وبركتيونى، وفينتيس، لأنها تختلف عن أعمالهن فى عدة جوانب هامة، فإننا لا نجده يفعل ما نفعله نحن هنا بأن ينسب الشذرات إلى ثيانو الكروتونية والرسائل إلى ثيانو الثانية. والواقع أن رسائل ثيانو الثانية وشذرات إيزارا اللوكانية، وبركتيونى الأولى والثانية وفينتيس -تختلف اختلافاً عظيماً عن شذرات ثيانو الكروتونية بل وعن الكتابات الفيثاغورية المبكرة لأعضاء الفرق الدينية الفيثاغورية الأولى وما خلفتها -تختلف فى أنه لا يبدوا فيها أى اهتمام شخصى بفيثاغورس نفسه. فلا تذكر مؤلفاتهن الآراء الفيثاغورية السرية، ولا التصوف أو الرموز السرية، أو الموسيقى أو الرياضيات، أو حتى الطقوس الدينية السرية الممهدة للإنخراط فى المدرسة الفيثاغورية، علاوة على أنها تخلو كذلك من أى إشارة إلى ما كان يعلمه أو يقوله أى فيلسوف آخر غيرهن. ومن ثم يجب النظر إلى أعمال هذه المجموعة على أنها ترسيخ لآراء مؤلفاتها من النساء الفلسفية الخاصة، وإن كان هذا لا يدعو إلى إفتراض أن كتاباتهن لم تكن أعمالاً فيثاغورية.

فإذا ما نسبنا رسائل ثيانو إلى ثيانو الثانية، فسوف نجد أن ما يميزها ويميز النساء الفيثاغوريات الأخريات [باستثناء ثيانو الكروتونية] عن الفلاسفة الرجال، هو غياب الشهرة عنهن كفلاسفة. أما إذا لم تكن فينتيس هى نفس الشخصية المسماة فليتيس الكروتونية Philty of Kroton ولا إبنة القائد البحرى كاليكراتيداس، وإذا لم تكن بركتيونى الأولى هى نفس شخصية أم أفلاطون، فإن النتيجة التى

تترتب على ذلك أن واحدة من فلاسفتنا النساء لم تذكر على الإطلاق فى أى من الكتابات التى ظهرت فى العصر الهلينستى سواء كانت كتابات فلسفية أو أدبية أو تاريخية، ولكن لحسن الحظ ظل باقياً لنا جزء من مؤلفاتهن. فهل هذه المؤلفات أعمال مزيفة حقاً؟؟ هل هذه الاسماء النسائية فى الحقيقة مجرد اسماء منتحلة مزيفة انتحلها مؤلفون رجال؟؟.

١] فى دعم الفرض القائل بالتزييف :-

هناك حجتان تؤيدان الفرض القائل إن هذه الشذرات ليست سوى أعمال مزيفة منحولة.

الأولى : ما انتهت إليه وأثبتته دراسات الفيولولوجيين بإمتلاء هذه الكتابات بألفاظ غريبة مهجورة. ممـا يوحى بأن مؤلفى هذه الأعمال الحقيقيين قد قصدوا ذلك بغية أن تبدو هذه الأعمال وكأنها قديمة الأسلوب، ولكن حيلتهم هذه لم تكن متقنة ولا طبيعية.

الثانية : ما ذهب إليه أدوارد تسيللر من عدم وجود أى دليل مقنع على أن الفلسفة الفيثاغورية التى ظهرت فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين كانت مدرسة فلسفية قوية. وانتهى تسيللر إلى اعتبار مجموعة الأعمال المشتملة على شذرات إيزارا اللوكانية، وفينتيس وبركتيونى -كلها كتاب فيثاغورية مزيفة ترجع فى التاريخ إلى الحقبة الواقعة بين القرنين الأول والثانى الميلاديين. ولم يكن تسيللر يقف وحده فى صف هذا الرأى الذى يرجع هذه الشذرات إلى هذا الوقت المتأخر. فقد أكد أ.ف جروبى O.F. Gruppe على أن هذه المجموعة

كتبها الفلاسفة اليهود في الإسكندرية. وشارك مؤرخون أخرون للفلسفة في وصف هذه المجموعة بأنها "مزيفة". ودائماً ما كان يُشار إليها بلفظ "المزيفة". وظلت هذ الصفة ملصقة بها حتى مع أن شذرات متفرقات من أعمال أخرى في المجموعة قد ثبتت أصالتها بشكل كامل.

٢] نتائج الفرض القائل بالتزييف :ـ

ترى أي نتائج تترتب على الفرض القائل بالتزييف؟ إنني أدعوك إلى تأمل القول بأن هذه الكتابات قد زورت في العصر المسيحي الأول، وأن مزوريها قد نسبوا أعمالهم الشخصية إلى فيثاغوريات أول شهيرات. إن النتيجة الأولى لهذا الفرض هي ضرورة التسليم بوجود فيثاغوريات فلاسفة شهيرات كن باسماء : إيزارا اللوكانية، وفينتيس، وبركتيوني وثيانو، فإذا كان قد قُصد أن تؤخذ الكتابات المزورة هذه على أنها كتابات أصيلة (أي لم تُزور كنوع من المزاح الذي لا يمكن أن يأخذه أحد على الإطلاق مأخذ الجد) فإنه يجب أخذ محتويات هذه الأعمال على أنها مماثلة بشكل كامل للمواقف الفلسفية الشهيرة عن هؤلاء الفليسوفات الأول من الفيثاغوريات، واللائي إليهن نُسبت هذه المؤلفات. فإذا كان الأمر بهذه الصورة ما كان يمكن على الإطلاق أن تكون هذه المأثورات المزيفة مختلفة في المحتوى اختلافاً كبيراً عن الآراء الفلسفية الفعلية لهؤلاء الفيلسوفات الحقيقيات اللائي إليهن تُنسب هذه الأعمال بشكل زائف. وفي هذه الحالة سوف نعامل هذه الشذرات ونحن مطمئنون إلى أنها

مشتملة على آراء – أو على الأقل على آراء شديدة الشبه بها – هؤلاء الفيلسوفات المدونة اسماءهن على هذه الأعمال. غير أن هذه الأعمال لن تكون فى هذه الحالة أعمالاً مزورة بالمعنى الكامل للتزوير [ولم يهدف المزورون من ذلك بيعها على أنها نسخ أصلية قيمة] بل سوف تكون مجرد نوع من إعادة البناء للأصل. تماماً مثلما قام أفلاطون بإعادة بناء بعض من آراء سقراط الحقيقية الفلسفية، فكذلك فعل هؤلاء المزيفون، أعادوا بناء بعضاً من الآراء الفلسفية المعروف أن كل من إيزارا وفينتيس وبركتيونى وثيانو الحقيقيات قد إعتنقنها. ومن ثم فلا تقدم نظرية التزييف هذه –والحال كذلك– أى نقد حقيقى للرأى القائل بأصالة تأليف هذه الشذرات والرسائل.

ثمة نتيجة أخرى تترتب على الفرض القائل بالتزييف، وهى ضرورة أن نسلم بالمفارقة التالية : أن اسماء وآراء هؤلاء الفيلسوفات النساء كانت معروفة معرفة كاملة ليس عند من قمن بالتزييف وحدهن، بل ولدى الجماهير الغفيرة من المتلقين المستهدفين بهذه التزييفات –رغم عدم ورود أى ذكر لهن (باستثناء ثيانو] على مدى خمسمائة عام من الزمان تقريباً [من عصر فيثاغورس وحتى عصر المسيح]. أننا لو كنا نتحدث عن حقب زمنية قصيرة – عن جيل أو جيلين أو حتى ثلاثة– لهان الأمر. إذ كان سوف يكفى أن نقول أن بقاء سمعتهن وشهرتهن هذا راجع إلى تناقل الروايات الشفاهية عن ذلك بين الناس. وإنما نحن نتحدث عن خمسة أو ستة قرون على أقل تقدير. فهناك إذن واحد من أمرين على الأقل يدعونا الفرض القائل بالتزييف أن نؤمن به: إما أنه بقاء شهرة وسيرة هؤلاء

الفيلسوفات النساء راجع إلى وجود نقل شفهى متوارث بين الأجيال له، وإما أنه حدث نقل لهذه الشهرة بفضل سلسلة طويلة من الروايات التاريخية المكتوبة، ولكن حدث أن ضاعت كل هذه الروايات. فلندع الفرض القائل بالتزييف إذن ولنتجه إلى ما قد يوجد فى الفرضين الأخرين من شئ أكثر جدية وبساطة مما سبق، وله قدرة أعظم على الإقناع. ولكن تجب الإشارة -قبل هذا الإنتقال- إلى عامل إضافى آخر يجعل الفرض القائل بالتزييف فرض لا يمكن الركون إليه.

إنه العامل القائل كان استعمال الألفاظ المهجورة فى سياق بعض النصوص هو الذى أثبت للفيولولوجين أن هذه النصوص أكثر حداثة فى الزمان من العصر الذى تحاول التظاهر بأنها ترجع إليه. أما نحن فمن جانبنا نرى أن غياب وجود أى عناصر رواقية أو كلبية من هذه النصوص يُحسب لصالح انتماءها إلى تاريخ مبكر، إن لم يكن هذا للشذرات نفسها، فإنه يكون للأفكار المتضمنة فى هذه الشذرات. هكذا يعجز أولئك المؤيدين للفرض القائل بالتزييف، وأولئك الذين يستشهدون بوجود ألفاظ مهجورة فى النصوص -عن تفسير كيف منع المزيفون الذين قاموا بتلفيق هذه التعبيرات اللغوية - كيف منعوا منعاً كاملاً تسرب أى عناصر رواقية أو كلبية إلى هذه النصوص.

٣] الفرض القائل بأنها اسماء مستعارة :-

يستبعد ثيسليف أن يكون عدد كبير من هذه الشذرات منحدراً حقاً من عصر سابق على أوائل التاريخ الميلادى. وينتهى -بدون إيضاح ولا تحليل- إلى أنها مؤلفات مستعارة الاسماء. ويتوقف

ثيسليف هنا دون إجراء أى مناقشة لمسألة ضرورة أخذها كمؤلفات مستعارة أم لا، بل نراه يؤكد فحسب على ضرورة إعتبارها نصوصاً أصدرها فلاسفة ينتمون إلى مدارس ظهرت فى إيطاليا بعد أرخيتاس التارنتي Archytas of Tarentum. وأنها أكثر من مجرد محاولات قام بها مزورون. ونحن نعلم أن أرخيتاس قد عاش فى النصف الأول من القرن الرابع ق.م وكانت مدرسته الفيثاغورية قائمة ومزدهرة فيما يُحتمل قبل وقت زيارة أفلاطون له حوالى٣٨٨-٣٨٧ق.م. وقبل إقامة أفلاطون لأكاديميته هو الخاصة. وقد أخرجت مدرسة إرخيتاس مجموعة من المؤلفات عُرفت باسم "المجموعة الأرخيتية" Corpus Archyteum ويعتقد ثيسليف أن مجموعة شذرات إيزارا وفينتيس وبركتيونى ترجع إلى هذه المجموعة، حاملة نوعاً ما من رد الفعل على النزعة الأرخيتية الفيثاغورية الاتيكية. يقول ثيسليف فى رأيه "عندما حدث وإختلف مؤلف من نفس التيار الفلسفى مع مذهب منسوب إلى أرخيتاس، أو عندما لم يكن راغباً لسبب ما فى التدوين وفقاً للطريقة ا لتارنتية Tarentinian manner حدث أن لجأ -كما هو مفترض- إلى إنتحال اسم فيثاغورى غير اسمه من العصر الأول ووضعه على مؤلفه. والخلاصة أن هؤلاء المنشقين قد تصرفوا بطريقة فيما يبدو بالغة الذكاء فأختاروا الاسماء التى يعثرلنأحد لها على أى مصدر آخر موثقاً عنها غير مصدر أرخيتاس هذا. ومهم ملاحظة أن مثل هذا العمل لا يمكن أن يسمى تزويراً وإنما هو إستعارة أدبية فحسب."

أ- نتائج الفرض القائل باستعارة الاسماء :-

تتشابه النتائج المترتبة على قبول الفرض القائل بالإستعارة مع تلك المترتبة على قبول الفرض القائل بالتزييف. إذ سوف يردد القارئ أن واحداً من الاعتراضات المثارة على هذا الفرض هو الإعتراض الذاهب إلى عدم وجود دليل يقيني على أنه كانت هناك فيثاغوريات أول لهن نفس الاسماء التى تسمت بها صاحبات شذراتنا. وهناك إعتراض آخر مرتبط بالسابق. وهو عدم وجود سجل تاريخى يبين لنا عملية تواتر إنتقال الشذرات نفسها بين الأجيال.وحتى لو تمكن ثيسليف من الرد على هذين الإعتراضين، فلن يسلم الفرض القائل بالإستعارة من إعتراض ثالث وهو: لماذا يا ترى يذهب مؤلف رجل ومبدع من مدرسة أرخيتاس -أو من أى مدرسة أخرى- إلى منح عمله اسماً نسائياً مستعاراً؟؟ كيف يمكن لفيلسوف رجل يتعشم فى منح أراءه صبغة الثقة فيقوم لأجل ذلك بنسبها إلى مؤلفات نساء غير معروفات الشهرة، أو حتى إلى مؤلفين رجال مغمورين؟؟ إن الإحتمال المعقول الوحيد عن ذلك والذى يجعل رجلاً يكتب تحت اسم نسائى هو أن هذا الاسم كان فعلاً اسماً لفيلسوفة مشهورة. غير أن هذا بدوره يردنا مرة أخرى إلى الإعتراضات التى أثرناها من قبل فى وجه الفرض القائل بالتزييف من قبل. ولكن بأى معنى كانت هؤلاء النساء شهيرات؟ إذ عند التمعن فى الأمر نجد أن النساء لم تكن واسعات الشهرة اللهم إلا بإستثناء ثيانو، إذ لا تعرف فينتيس وايزارا إلا من خلال الشذرات المنسوبة إليهما فقط. أما بركتيونى فهى وإن كانت

تحمل اسم أم أفلاطون، فإنها لم تُعرف كفيلسوفة. فيجب إذن على من يقول بفرض الإستعارة أن يثبت أن هؤلاء النساء اللائى حُفظت ذكراهن بواسطة هؤلاء المؤلفين للأعمال المنسوبة إليهن فيما بعد – كن فيلسوفات فيثاغوريات ذوات شهرة عظيمة حقاً– وأنه حدث بعد عصرهن أن انطمست هذه الشهرة تماماً.

حتى لو اتفقنا مع أنصار القول بالاستعارة تبقى مشكلة من هم هؤلاء يا ترى الذين كتبوا هذه الأعمال؟؟ لا شك أن أشخاصاً معينين قد كتبوها. ولكن لئن كان ثيسليف ميالاً إلى إفتراض وجود عُرف أدبى ما فى ذلك الوقت يتمثل فى قيام المؤلف بنسبة عمله هو إلى مؤلفين مشاهير فى الماضى ليمنح هذا العمل نوعاً من القوة، فإن الفرض الأبسط من ذلك كثيراً هو العرف الأدبى الأشهر وهو أن يقوم المؤلف بوضع اسمه هو الخاص على كتاباته الشخصية. ومع ذلك من المحتمل أن ثيسليف كان على صواب فى القول إن هذه الأعمال من وضع أعضاء منشقين على مدرسة أرخيتاس، أو على الهيئة التى تولت رئاستها من بعده.

ب- نتائج الفرض القائل بالإستعارة :

المنشق على الإتجاه الأرخيتى :

هل تحمل هذه الشذرات أفكاراً لمنشقين على المدرسة الأرخيتية؟؟ الواقع أن كل كتابات أرخيتاس، المعتمدة والمقبولة بواسطة ثيسليف نفسه بوصفها كتابات أصيلة تنصب على معالجة موضوعات مختلفة عن تلك الموضوعات المتناولة فى شذرات النساء

الفلاسفة هنا. فبينما تتنقل موضوعاته من الحساب إلى الهندسة والفلك والموسيقى والميتافيزيقيا تأتى على نقيض ذلك شذرات الفلاسفة النساء فنجدها بإستثناء الرسالة المنحولة لثيانو إلى أوريديكى Euridike والتى اشتملت على مواطن شبه كثيرة مع النظرية الفيثاغورية الموسيقية، (وهى نظرية لا يوجد أى صدى واضح لها فى الشذرات الأخرى الباقية) منصبة على طبيعة النفس، وعلى ما بين فضائل النساء وتلك الخاصة بالرجال من وشائج أو على الجوانب الأخلاقية والاجتماعية للأدوار التى تلعبها النساء فى الزواج وفى الدين وفى المجتمع. قلة فقط من الكتابات التى ينظر إليها عادة على أنها مؤلفات غير أصيلة للفلسفة الأرخيتية -تُسمى كتابات أرخيتية منحولة- هى التى تتناول موضوعات ذات صلة بتلك الواردة فى شذرات الفلاسفة النساء. والواقع أن كتاب بركتيونى "فى الحكمة" هو العمل الوحيد المتشابه جزئياً فحسب مع كتاب منحول لأرخيتاس الثانى يُسمى "الحكمة" Sophia يتشابه معه فى جزء من خمس شذرات قصيرات تكّون فى جملتها ثلاثين سطراً. ويرجع ثيسليف تاريخ تدوين كل من كتاب بركتيونى "فى الحكمة" والجزء المتشابه معه فى المؤلف الأرخيتى المنحول إلى القرن الثالث ق.م. فإذا كان الفرض الذاهب إلى أن مؤلفات الفيثاغوريات النساء من المحتمل أنها آراء منشقة ومنحولة كتبها أعضاء فى المدرسة الأرخيتية -يعتمد على ما يوجد من مواطن تشابه نصى قوى بين كتاب بركتيونى السالف "فى الحكمة" وبين هذا الجزء من الشذرات، فإننا نرى أن هذا وإن كان دليلاً مقنعاً ممكن من خلال إثبات الدعوى الذاهبة إلى أن بركتيونى صاحبة كتاب

"فى الحكمة" قد عاشت فى نفس الحقبة التى عاش فيها أرخيتاس، فإنه ينقلب إلى دليل غير مقنع على الإطلاق لإثبات الدعوى القائلة "أن مؤلفه كان عضواً منشقاً على مدرسة أرخيتاس، أو حتى للتدليل على أن آخرين قد كتبوا هذه الشذرات."

لا توجد سوى شذرة واحدة أخرى فقط لها علاقة وإن كانت على قدر عظيم من البعد بالموضوعات التى ناقشتها الفيثاغوريات النساء. ويصف ثيسليف هذه الشذرة بأنها "نص قصير باللهجة الأتيكية يتحدث عن واجب الأب فى أن يكون قدوة لأطفاله" يرتكز فرض ثيسليف القائل إن كتابات الفيثاغوريات النساء من المحتمل أنها فى الحقيقة أراء منحولة كتبها أعضاء منشقون على المدرسة الأرخيتية، إذن على ركيزتين الأولى : ما يوجد من مواطن شبه بين كتاب بركتيونى "فى الحكمة" وبين الشذرات المكتوبة تحت اسم منحول لأرختيارس. الثانية ما يوجد من تشابه بين موضوع شذرة من الكتابات الأرخيتية وبين الموضوعات التى ناقشتها ثيانو الثانية.

٤] الفرض القائل بالأصالة :-

لا يمكن الاطمئنان إلى منهج ثيسيلف فى التأريخ لزمن شذرات الفيثاغوريات. إذ يتبع بإختصار الخطوات التالية :

أ - تحديد اسم بلد المؤلف المقصود بالبحث.

ب - تحديد نوع لهجة الشذرة.

ج - تحديد أسلوب وموضوع الشذرة.

د - تعين الفترة التى كان فيها الوضع مشابها فى اللهجة والأسلوب والموضوع فى الدوائر الفلسفية والأدبية فى المكان المفترض أنه موطن المؤلفة الأصلى.

وإنتهى ثيسليف إلى أن العرف السائد والذاهب إلى أن شذرات هؤلاء الفيثاغوريات كتابات مزيفة -فرض خاطئ، ويناصر فى المقابل الموقف القائل أن هذه الكتابات أعمال مستعارة. وقد سبق أن انتقدت عدة جوانب فى موقفه بما فى ذلك المقدمة الذاهبة إلى أن المفكرات الواردة اسماؤهن هنا كن فيلسوفات فيثاغوريات حقيقات فى العصر الأول، وقد أُعيد بعث شهرتين من جديد بواسطة "المزورين" وكذلك الفرض الذاهب إلى أن الكتابات اشتملت على أفكار منشقة على مدرسة أرخيتاس.

أ) مسألة الاسماء :-

يستخدم ثيسليف فى منهجه "اسماء المؤلفين" معياراً يحدد جنسية هؤلاء المؤلفين، وهذا عيب خطير فى المنهج. فلا شك أن اسماء المؤلفين لا تعبر حتماً عن جنسيتهم الأصلية. إذ منذ القرن السادس ق.م على أدنى تقدير تنقل المفكرون تنقلاً واسعاً فى المدن. كما كان يحدث أحياناً بلا شك أن يُطلق على الأطفال اسماء أسلاف من بلاد أخرى. لذا فلا يكون الاسم -لهذه الأسباب عينها- دليلاً كافياً للدلالة على جنسية المؤلف المقصود العائلية ولا حتى الأبوية. وهنا يجب أن نتذكر أن ثيسليف قد أكد على أن الاسماء المذكورة هنا مجرد اسماء مستعارة تخفى خلفها المؤلفون الحقيقيون، وبهدا فإن ما

كان علامة غير شافية للدلالة على قومية مؤلف مذكور أصبح دليلا على عدم النفع تماما مع الدلالة على جنسية المؤلف (الحقيقى) ما لم يتم افتراض أن المؤلفين الذى كتبوا أعمالهم تحت هذه الاسماء المستعارة لم يحدث أن أختاروا أبداً اسماً مستعاراً من عرقية أخرى مختلفة عن عرقيتهم هم أنفسهم. ولما كان ثيسليف يقيم تأريخه للشذرات فى جانب منه على الأقل على الجنسية المفترضة لاسم المؤلف، تصبح تقديراته تقديرات خاطئة تماماً. ويتزايد الإحساس بخطأ تقديراته فى الواقع بشدة عندما يفترض أن الأعمال كتبت تحت اسماء مستعارة –أكثر منه عندما يفترض أن المؤلفات المذكورات على الأعمال هن فعلاً المؤلفات الحقيقيات لها، فهل يمكن التدليل على أنها مؤلفات أصلية حقاً؟؟.

ب) اللهجة الدورية :-

اللائق إذن أن نبحث احتمال أن الشذرات تسجل آراء الفيثاغوريات الأول الشهيرات، وهى تسجيلات ظهرت بعد وفاتهن. وأن أفكار هؤلاء الفيلسوفات قد تم نقلها إلى الأجيال التالية عليهن بواسطة مؤلف مكتوب ولكن حدث أن فُقد هذا المؤلف المكتوب ولم يصل إلينا، وإما بواسطة الروايات الشفهية بين الأجيال. وبإمكاننا أن نفترض لدعم هذا الرأى أن مؤلفين آخرين فى الحقبة الهللنيستية قد أعادوا صياغة هذه الأفكار مرة أخرى فى لهجاتها الأصلية المفترضة إذ كانت اللهجة الدورية بالتأكيد شائعة فى الفترة الفيثاغورية المبكرة شيوعا عظيما يتيح لنا وضع تاريخ مبكر لشذرات كل من إيزارا

وفنيتيس وبركتونى الثانية [مؤلفة كتاب فى الحكمة]. "فإذا كان فيلولاوس الكروتونى Philolaos of Kraton هو العلم البارز بعد ذلك فى تاريخ النثر الأدبى المعتمد الدورى فى النصف الأخير من القرن الخامس ق.م، فإن العلم المجسد للنثر الدورى بعد ذلك فى القرن الرابع هو أرخيتاس التارنتى، ومن ثم يبدو أن الفيثاغوريات المتأخرات قد سرن على نفس العرف الذى كان أرخيتاس أول من بشر به. وقد وصلتنا كذلك بعض الأعمال النثرية غير الفيثاغورية والتى ترجع إلى القرن الرابع ق.م مكتوبة باللهجة الدورية مثل العمل المسمى "الحجج المزدوجة" Dissoi Logoi ، والكتاب المسمى Phetor Anonymous يوجد بين أسلوبه وبين الأسلوب المستخدم بواسطة الفيثاغوريات تشابه عظيم". وبهذا نعلم من ثيسليف أن استعمال اللهجة الدورية لم يكن قاصراً فقط على نثر المفكرات الفيثاغوريات، بل واستعمله المؤرخون وبعض المفكرين الآخرين كذلك. وظل هذا التقليد متبعاً فى المدن الدورية لعدة قرون بعد ذلك، "وكانت المحطة الأخيرة والمرحلة البارزة فى تاريخ النثر الأدبى الدورى هى إبداع أرشميدس الرياضى فى النصف الأخير من القرن الثانى الميلادى. حقاً قد يبدو استخدامه للهجة الدورية ظاهرة شاذة إلى حد كبير آنذاك، ولكنه فى رأي قد قصد ذلك حتى يبدو هذا الأسلوب علامة للناس على اهتماماته الفيثاغورية الشخصية، وكتجسيد كذلك للسيطرة الدورية على هذا العصر." ويواصل ثيسليف كلامه " حقاً ازدهر النفوذ الأتيكى الإقليمى Koine منذ القرن الرابع ق.م ازدهاراً أخذ يقوى بالتدريج شيئاً فشيئاً، مما قاد إلى بروز نوعين من

المقاطعات اليونانية الغربية [المقاطعة اليونانية الغربية، والمقاطعة الدورية] ويبدو أن نفوذ هذه الأخيرة قد أخذ فى الانتشار والسيطرة على كل العالم الدورى منذ أواخر القرن الرابع وحتى القرن الأول الميلادى، وربما امتد إلى القرن الثانى الميلادى، وبهذا الشكل نجحت المدن الدورية فى فرض لغة مكتوبة وموسيقية إلى حد كبير على العالم اليونانى لعدة قرون - كرد فعل متعمد فيما يُحتمل للسيادة الأتيكية، ولكن ومع ظهور الغلبة الرومانية أخذت هذه النزعات العرقية تنزوى بشكل تدريجى .. وعلى الجانب الآخر كانت اللهجة الدورية هى لهجة الكلام فى المدن البولوبنيزية وإيطاليا الجنوبية فى العصور القديمة على أقل تقدير".

ومع أن إيرازا اللوكانية وفينتيس وكذلك بركتيونى الثانية فى كتابها "فى الحكمة" كن جميعاً فى حل من النفوذين الأتيكى والإقليمى اللذين صبغا بطابعهما النثر الدورى بعد أواخر القرن الرابع ق.م -فقد جاءت كتاباتهن مع ذلك فى اللهجة الدورية. ولذلك فإن الاعتماد على معيار اللهجة وحده يجعلنا نؤرخ لظهورهن بفترة أواخرة القرن الرابع ق.م أو بعد ذلك بوقت قصير، فى حين تشتمل هذه الكتابات على بعض الألفاظ الأجنبية archaic التى تدل على أنها إما قد كتبت فى وقت متأخر عن ذلك، وإما أن النساخ المتأخرين قد قاموا باجراء تعديل وحشو فى النصوص الأصلية. إذن فلا يمكن لنا التأريخ تاريخاً دقيقاً وجازماً لهذه الأعمال، وما نستطيعه هو وضع بعض التقديرات التقريبية فحسب.

ج) نثر بركتيونى الأولى الأيونى :-

يمكننا الفصل بين شذرات كتاب "فى تناغم النساء" لبركتيونى الأولى وبين كتابات كل من إيزارا وفينتيس وبركتيونى الثانية، فقد وردت شذرات "فى تناغم النساء" باللهجة الأيونية، وإن كانت فى الوقت ذاته قد تضمنت بعض التعبيرات الدورية العارضة، مما يعنى أن الشذرات قد تمت كتابتها عندما كان النفوذان الأتيكى والإقليمى يسيطران على شعوب المناطق الدورية، فقد كانا اللغة التى سوف تستأصل فى وقت قريب النفوذ-الأيونى من النثر المكتوب.

١ ـ الشرق مقابل الغرب :

إذا كانت شذرات كتاب بركتيونى الأولى "فى تناغم النساء" قد تم تدوينها فى الواقع وقتما كانت لغة التدوين الدورية آخذة فى السيادة لتوها على الأعمال النثرية بديلاً للغة الأيونية [الأتيكية] فإن بركتيونى الأولى تكون بهذا قد عاشت حيثما كانت اللهجة الأيونية هى لغة النثر المكتوب، أى عاشت فى شرق بلاد اليونان وليس فى المستعمرات الإغريقية الغربية فى إيطاليا والبيلوبونيز Peloponnese ، ولما كان أرخيتاس التارنتى –صديق أفلاطون– عادة ما يصنف بأنه المدخل الأول للغة الكتابة الدورية إلى غرب بلاد اليونان، يصبح من المرجح أن مفكرتنا قد دونت كتابها قبل وقت زيادة أفلاطون لأرخيتاس (وبهذا الشكل تكن الألفاظ الدورية الواردة فى النص تدخلات إضافية من الناسخ) وإما أن الكتاب تم تدوينه بعد فترة قصيرة من انتشار مفردات اللغة الدورية فى حلقات أثينا الدراسية بفضل المدرسة الأرخيتية.

٢ ـ بركتيونى الأولى وأفلاطون :ـ

لما كانت أم أفلاطون المسماة بركتيونى قد عاشت فى أثينا قبل انتشار اللهجة الدورية هناك، فلا شك أن هذا يغرينا بالتوحيد بينها وبين مفكرتنا، فإذا كانت رسالة أفلاطون الثانية عشر -الذى أرجع تايلور وبيرنت تاريخ تدوينها إلى عام ٣٦٦ ق.م - تشير إلى توقع موتها بعد وقت قصير، فإن هذه الرسالة تضحى حجة قوية على أنها قد عاشت ما يقرب من اثنين وعشرين عاماً بعد عودة أفلاطون من إيطاليا. وإذا كانت المفردات الدورية الواردة فى كتاب "فى تناغم النساء" من وضع ناسخ الرسالة -أصلاً- فلا شك أن هذا يرجح بكثير كفة أن مؤلفة كتاب "التناغم" هى نفسها بركتيونى والدة أفلاطون. بل أن هذه الكفة يزداد -رجحانها طالما أنه من المستبعد افتراض أن بنتاً من أسرة صولون كانت متفرغة للتفكير والكتابة الفلسفية. وأياً كانت حقيقة أسرة بركتيونى الأولى، فما يبدو مرجحاً لى هو أنها فيلسوفة عاشت تقريباً فى عصر أفلاطون، وكانت مواطنة أثينية، هذا مع أن تحليل الزميلة هاربر لنص كتاب "التناغم" ينتهى إلى نتيجة أخرى مغايرة لتلك التى انتهيت أنا إليها هنا.

ج) رأى هاربر فى بركتيونى الأولى وأفلاطون :ـ

قامت ف.ل هاربر بتحليل نص كتاب "فى تناغم النساء" وانتهت من تحليلها إلى رأى مخالف هو أن النص تم تدوينه فى وقت متأخر -نوعاً ما- عن وقت ظهور محاروة "الجمهورية". حيث تشير هاربر إلى ما يوجد فى الأسطر الأربعة الأولى من الكتاب -والتى

فيها يتم تحليل صور التناغم فى مفردات الفضائل المتعددة- من ذكر لنفس الفضائل الأربع التى ناقشها أفلاطون فى الكتاب الرابع من "الجمهورية" وهى : الشجاعة ἀνδρεία وضبط النفس σωφροσύνη والعدالة δικαιοσύνη والتروى العقلى φρόνησις ومما تجدر الإشارة إليه أن أفلاطون استعمل فى الكتاب الرابع من الجمهورية كلمتى " الحكمة" σοφία "والتروى العقلى" φρόνησις ككلمتين مترادفتين (أنظر مثلا الفقرة b-d ٤٣٣) فى حين لا يذكر كلمة "الحكمة" فى قائمته للفضائل الأربع التى أوردها فى "فيدون" (a-b ٦٩) ويستعمل فقط كلمة "التروى العقلى" لذا فلا أرى سببا لاحتمال تأثير أرسطو على هذا المفهوم. أما ما ورد فى الأسطر الأربعة لدى بركتيونى ولا يرد فى "الجمهورية" فهو مفهوم "الاكتفاء الذاتى αὐταρκείη [صيغة أيونية] فى حين استعمله أرسطو بتوسع فى كتاب "الأخلاق النيقوماخية [أنظر الفقرات 1907b7ff-1177bff] هذا رغم استعماله أفلاطون له فى محاورة فيليبوس (67a7) ، بل أنه يوجد لدى ديمقريطس [شذرة ٢٤٦] [فى الجمهورية استعمل أفلاطون صيغة "مكتفى بنفسه αὐτάρκης بشكل مباشر دون أى دلالة خاصة] ولا يستفيض نص بركتيونى فى شرح مفهوم "الاكتفاء الذاتى" بأى نغمة أرسطية صريحة. أما قولها يجب على المرأة أن تسعى إلى الحصول على المكانة أو الثروة أو مصادقة المشاهير -فيجسد بلاشك معنى شائعا عن الاكتفاء الذاتى. ويتفق أكثر مع آراء أفلاطون، بل وأكثر توافقا بكثير مع فضيلة "التناغم" الفيثاغورية، أكثر من اتفاقه مع المعنى الأرسطى للمفهوم

[قارن فى ذلك الكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية الذى يتعارض تأكيد أرسطو الوارد فيه عن الاكتفاء الذاتى مع آرائه هو نفسه القائلة أن الإنسان كائن اجتماعى بطبعه] وتتوافق الفكرة الواردة لدى بركتيونى بعد ذلك والقائلة إن الفضيلة منبع كل الفضائل الأخرى مع وصف "الجمهورية" لفئة الخبرات الأعظم عدلاً- بأنها خبرات يجب أن تُرغب لذاتها، ولأجل نتائجها أيضاً τὰ γιγνόμεα ἀπ' αὑτοῦ, رغم أنها ليست فكرة فريدة من نوعها. الشئ المؤثر أكثر من ذلك، الافتراض الوارد لدى بركتيونى والقائل باحتمالية أن تفيد المرأة الفاضلة المدينة بجملتها -لوحدث وتولت هذه المرأة الحكم. حيث نجدها تستعمل هنا لفظة "المدينة ذات الحكم الملكى" وهى صيغة أيونية من الكلمة βασιλὶη وهى لفظة تشير إلى نوعية الحكم التى يطبقها أفلاطون على مدينته المثالية (445d6) تلك التى تتمتع بحكم الحراس من الجنسين. وبالمثل تشير الجملة التالية بعد ذلك لدى بركتيونى والمتحدثة عن احتمالية فرض العقل للسيطرة على الروح الحماسية θυμός وعلى الشهوة ἐπιθνμία تشير بقوة إلى تقسيم أفلاطون الثلاثى للنفس، والذى فيه يقيد الجزء العاقل فى النفس بسيطرته الشهوة والروح الحماسية (439). وأخيراً يتشابه ما يرد فى السطر الثامن فى نص بركتيونى من ذكر للشهوات المنحرفة ἔρωτες ἄνομα يتشابه مع حديث أفلاطون عن انحراف الشهوات فى الفقرة 571b5 من "الجمهورية" واستعراضه لأنواع الرغبات المنحرفة (فى الفقرة 572b5).

حقاً قد لا يكون أى جانب فى البرهان اللغوى السابق مقنعاً الإقناع الكافى، ولكن الشئ الذى أثر فى عقلى بشدة فى البرهان هو تلك الطرق التى فسر بها البرهان تفسيراً مستساغاً - النقاط الواردة فى نص بركتيونى بالرجوع إلى محاورة " الجمهورية". وعلى سبيل المثال ما ورد لدى بركتيونى من تحذير بأن تلك النساء اللائى يقبلن بشهواتهن على الأشكال المسرفة من الرفاهية يكن الأكثر عرضة للوقوع فى الخطيئة بشتى صورها. فإنه يصبح أكثر وضوحاً فى ضوء نظرية أفلاطون : قارن وصف أفلاطون الوافى فى الكتاب التاسع من "الجمهورية" للطريقة التى يؤدى بها إشباع وحش الشهوات إلى ضياع حكم العقل، وإلى دمار النفس ككل.

وانتهت هاربر فى تحليلها لنص بركتيونى إلى ترجيح أن النص قد تمت كتابته بعد وقت ظهور "الجمهورية" فلو كان الأمر كذلك، تكون بركتيونى الأولى قد طالعت أعمال أفلاطون، وربما كانت تلميذة له. ومع ذلك فإن ما يوجد من أوجه الشبه بين النصين يقود أكثر إلى التوحيد بين مفكرتنا وبين أم أفلاطون، كأم وإبنها "وليس كتلميذة وأستاذها". أما الفرضان البديلان -الفرض القائل بالتزييف وذلك القائل بالإستعارة- فلا يؤديان إلى أية نتيجة من النتيجتين السابقتين إطلاقاً. إذ لو كان ثيسليف على صواب فى فرضه بأن هذا العمل قد تم تدوينه تحت اسم مستعار، فمن المحتمل هنا أن يكون المؤلف قد إستعار اسم بركتيونى لأجل التوحيد بينها وبين أم أفلاطون. ومن الواضح أنه كلام لا يسقط فرضى أنا الخاص إسقاطاً تاماً -ذلك الفرض الذى قلت فيه إنه إذا لم تكن بركتيونى هى أم

أفلاطون : فإن الشئ الأكثر احتمالاً من ذلك هو أنها كانت فيلسوفة عاشت فى أثينا إبان القرن الرابع ق.م. أما ما يوجد من مفردات دورية عرضية فى النص الأيونى لكتاب "التناغم" فهو فى رأي من وضع الناسخ والذى تدخل وأضاف إلى النص الأصلى مفردات من العرف اللغوى الذى أصبح فى عصره هو اللغة الرسمية للكتابة الأدبية النثرية. وأياً ما كانت الهوية الفعلية لمؤلفته، وأياً ما كانت صلتها بأفلاطون – فإن كتاب "فى تناغم النساء" يتضمن حيلاً خادعة لكل من الفيولولوجيين والفلاسفة على حد سواء.

د) كتاب فينتيس "فى إعتدال النساء" :ـ

ما يقوم من أوجه تشابه بين كتاب "فى إعتدال النساء" لفينتيس وبين كتاب "فى تناغم النساء" لبركتيونى –يوحى بشدة بما كان بين العملين من تقارب فى زمن الظهور. وقد عدل ثيسليف فى كتابة اسم "كاليكراتيس" Kallikrates " ليصبح كاليكراتيداس Kallikratidas موحداً بذلك بين فينتيس المفكرة هذه وبين إبنة كاليكراتيداس هذا والذى كان– كما يخبرنا ثيوكديدس وبلوتارك– قائداً بحرياً فى الحروب البلوبونيزية ومات أثناء معركة الأرجنيوساى عام ٤٠٦ق.م. فإن كان ثيسليف على صواب فى تعديله هذا، تصبح فينتيس بهذا معاصرة لأفلاطون– وإن كانت أصغر فى السن منه. وكتابة مؤلفها باللهجة الدورية أمر متوقع منها لأن والدها كان إسبراطياً أصلاً ومن ثم كان دورياً. وقد ذكر بلوتارخ شخصية كاليكراتيداس "الدورية" هذه. وقد حدث فى الوقت الذى كانت إبنته قد أضحت ناضجة كانت اللهجة

الدورية قد أصبحت لغة الكتابة الرسـمية فـى معظـم المـدن الأغريقيـة. مما يعنى ضرورة إرجاع النص فى الزمن إلـى القـرن الرابـع ق.م. فـى حين يضع ثيسليف تاريخا لكتابته هو القرن الثـالث ق.م اسـتنادا إلـى مـا ورد فيه من ألفاظ عتيقة، وهو أمـر أوحـى إلـى ثيسـليف بـأن المؤلـف كان يحاول به التدوين بأسلوب قديـم. غـير أن ظـهور تعبـيرات قديمـة الصياغة فى نص منسوخ قد يدل أيضا على مـا حـدث لـه مـن أشـكال حشو وتدخل من قبل النساخ. وقـد تكـون راجعـة إلـى الاختـلاف بيـن اللهجة الدورية المكتوبة والتى كان يتقلص إسـتعمالها قبـل حلـول القـرن الثالث، وبين اللهجة الدورية المنطوقة والتى كـانت لا تـزال شـائعة.

ى) كتـاب إيـزارا اللوكانيـة "فـى الطبيعـة البشـرية" :-

يحـاول رينيـه فواليـه Rene Fahalle وضـع تـاريخ لعمليـة كتابة شذرات إيزارا اللوكانية. ولكن بينما تنتهى ملاحظات فواليه فى مقدمـة مقالة "الى أن الشذرات ترجع فى الزمن إلى أوائل العصر المسيحى" فإننـا لا نجد إلا كلمة واحدة فقط إستعملتها إيزارا فـى صياغـة تختفـى تمامـامن النصوص القديمة التى يرجع تاريخها إلى ما قبل الوقت إلى وضـع تاريخـا للكتب السبعة الأولى من العهد الجديد. واعتمادا على هـذه الكلمـة الوحيـدة الغريبة رد فواليه تاريخ كتابـة النـص إلـى "حقبـة المسـيحية الأولـى" وفى الوقت نفسـه أشـار فواليـه إلـى اسـتعمال أرسـطو لجـذر هـذه الكلمة فـى كتـاب "فـى النبـات"ولكـن لمـا كـان هـذا الكتـاب ليـس عملا أرسطيا أصيـلا بإتفـاق معظـم الدارسـين، فـإن ظـهور الجـذر نفسه لدى إيزارا لا تكون له دلالة تذكر. وحتى لو قبلنا افتراض فواليه الأخـر

بأن كلمات أخرى لا تظهر فى أى موضع آخر فى المأثورات القديمة، وقبلنا كذلك تعليقاته بأن أسلوبها أسلوب شديد الخصوصية، فإن ظهور لفظة واحدة "من الفترة المسيحية" فى النص لا يبدو دليلاً كافياً لرد هذا النص رداً كاملاً إلى حقبة الفيثاغورية المحدثة فى أوائل العصور المسيحية، ولما كانت تحليلات فواليه الأخرى للكلمة الواردة فى النص تعود بالنص إلى أواخر القرن الثالث ق.م فما يبدو مرجحاً إذن هو أن إيزارا كانت من الناحية التاريخية معاصرة صغيرة سناً لأرسطو.

الخلاصة

بحثت فى هذا الفصل فروضاً ثلاثة حول أصالة تأليف الأعمال المنسوبة إلى إيزارا اللوكانية وإلى فينتيس وبركتيونى الأولى، فلم أجد واحداً منها فرضاً مقنعاً بشكل جازم. إذ يقتضى الفرض القائل بالتزييف منا أن ننتهى إلى أنه قد كانت هناك فيلسوفات فيثاغوريات، وأنهن كن بنفس الاسماء التى هى للمؤلفات المذكورات هنا، وأن أراءهن كانت قريبة الشبه إلى حد ما مع تلك الواردة فى هذه النصوص. كما يقتضى منا هذا الفرض أيضاً استنتاج أن اسماء وآراء هؤلاء الفيثاغوريات النساء الأول قد ظلت قائمة بعدهن لعدة قرون من الزمان، إما بفضل سجل مكتوب تواترته الأجيال فيما بينها، ولكن ضاع هذا الأثر المكتوب المشتمل على اسماءهن وأرائهن ولم يصل إلينا، وإما بفضل الروايات الشفهية بين الأجيال عنهن. فى حين تترتب نفس النتائج على الفرض الثانى القائل بإستعارة الاسماء، تُضاف إليها هنا نتيجتان غريبتان : الأولى الإيمان بقيام تقليد أدبى آنذاك فيه ينسب مؤلف ما عمله / أو عملها إلى مؤلف آخر غير معروف الأهمية كطريقة من المؤلف الأول لمنح عمله هذا قوة وانتشاراً. الثانية : أن ينشق كاتب على آراء المدرسة المرتبط بها اسمه / أو اسمها وذلك بالكتابة فى موضوعات لا أحد فى هذه المدرسة قد سبق وكتب فيها من قبل. مبتعداً تماماً بهذه الحيلة عن الخروج على أى رأى تُعرف به هذه المدرسة.

تجعل هـذه النتـائج الغريبـة المترتبـة علـى فـرض الـتزييف وفـرض استعارة الاسماء عمليـة تعييـن الاسـماء (اسـم المؤلـف الحقيقـى) عمليـة فـى غايـة الصعوبـة. طالمـا أن هذيـن الفرضيـن يجعـلان الأسـئلة المتعلقـة بـالتواريخ الدقيقـة لكتابـة هـذه الشـذرات أسئلة معلقـة بـدون إجابـة خاصـة تلـك الأسئلة المتعلقـة بمـا قد يوجد مـن صلـة قرابـة بيـن اثنتيـن مـن مؤلفـات هـذه الشـذرات وبيـن اثنيـن مـن مشـاهير رجـال الإغريـق. هنـاك أدلـة قويـة تسـاند وضـع تـاريخ تقريبـى لشـذرات فينتيـس، فـى حيـن أن الأدلـة المعارضـة لذلـك أدلـة ضعيفـة. أمـا مـا يوجد فـى أسـلوب بركتيونـى الأولـى وأسـلوب ايـزارا اللوكانيـة مـن جوانـب شـديدة الخصوصيـة، وكذلـك مـن ظهـور للألفـاظ العتيقـة والتعبيرات الدوريـة فـى نـص أيونـى، يجعـل مـن المسـتحيل فـى الوقـت الراهـن وضـع تـاريخ لهـذه الأعمـال أكـثر دقـة مـن أنهـا ترجـع علـى وجـه التقريـب إلـى القرنيـن الرابـع أو الثـالث ق.م. فـى حيـن أن وجـود هـذه الجوانـب مـن الخصوصيـة فـى الأسـلوب يـدل علـى صحـة القـول بأصالـة تأليفهـا. والحقيقـة هـى أن الافـتراض الذاهـب إلـى أن أفكـار هـذه النصـوص -إن لـم نقـل النصـوص نفسـها- تعبر فعـلاً عـن أفكـار الفيلسـوفات النسـاء اللائـى تظهـر اسـماؤهن علـى هـذه الكتـب- افـتراض ينجـو مـن الأخطـاء التـى وقـع فيهـا كـل مـن الفـرض القـائل بـالتزييف والفـرض القـائل باسـتعارة الاسـماء.

الفصل الخامس

أسبازيا الملطية

Aspasia of Miletus

بقلم / ماري إيلين ويث

١- خلفية تاريخية :

أشتهر عن أسبازيا التى ماتت تقريباً عام ٤٠١ ق.م أنها خطيبة بارعة، وعضوة بارزة فى حلقة بريكليز الفلسفية. وقد أشار أفلاطون إلى شهرتها كفيلسوفة، واتخذ خطبها الجنائزية موضوعاً لحوار سقراط فى محاورة مينكسنيوس Menexinus. كما تظهر كذلك فى لوحة زيتية موضوعة على بوابة مكتبة جامعة أثينا فى اليونان. وتظهر فيها وهى فى صحبة سقراط وفيدياس المثال (وفى يده إزميل) والذى أهدى تمثال الألهة "أثينا" والذى كان قد نحته من الذهب والعاج إلى الأكروبوليس عام ٤٣٨ق.م. وسوفكليس الكاتب المسرحى، وبريكليز قائد الحروب البولوبونيزية [وزوج أسبازيا] وأفلاطون شاباً [مع أنه قد ولد بعد وفاة بريكليز] وأنتسنيس [عاش ٣٦٥-٤٤٤ق.م] وأنكساجواس [عاش ٤٢٨-٥٠٠ق.م] والشاب القبيادس [٤٠٤-٤٥٠ق.م] وأكتينوس Ictinus المهندس المعمارى للبارثينون Parthenon [تم بناءوه عام ٤٣٨ق.م] وبوليجنتوس Polygnotus وأرشميدس Archimedes [عاش بين ٢١٢-٢٨٧ق.م]. ومن الواضح طبعاً أن بعض الشخصيات الواردة فى اللوحة لا يمكن أن يكونوا متزامنين. وبعضهم مثل أرشميدس لا يمكن على الإطلاق أن يكون من بين أعضاء صالون أسبازيا الشهير. ورغم أن أسبازيا قد شاركت مشاركة قوية فى الحياة الفكرية الإغريقية، فقد قُدمت للمحاكمة -ربما بسبب هذه المشاركة- بتهمة الإلحاد، ولكن المحكمة حكمت ببراءتها بعد أن دافع عنها بريكليز أمام المحكمة دفاعاً عظيماً.

٢ ـ محاورة مينكسنيوس وخطبة بريكليز الجنائزية :ـ

ترد إشارات في خطبة أسبازيا الواردة في محاورة منيكسنيوس، وفي خطبة بريكليز الجنائزية الواردة عند ثيوكديدس – الى وقائع وأحداث تاريخية فعلية. فعلى سبيل المثال ترد في الفقرة 241c5 إشارة إلى معركة تاناجرا Tanagra ، والى الانتصار الأثيني في معركة Oenophyta وهما معركتان تذكران في تاريخ ثيوكديديس أيضاً. وقد وقعت المعركة الأخيرة في صيف عام ٤٥٧ق.م. أما إشارة أسبازيا في الفقرة 243c2 إلى أن السفن المحاصرة في متليني Mytilene قد أعينت بستين سفينة مدنية فهي إشارة إلى واقعة حدثت عام ٤٠٦ق.م. وما ورد لديها من ملخص لأحداث ثلاث سنوات من الحرب يرد بنفس الشكل عند ثيوكديدس. وإشارة أسبازيا إلى السلام الذى أعقبته "حرب أهلية" كانت "ثورة" ضد الطغاة في أليوسيس Eleusis هي إشارة إلى حدث وقع عام ٤٠٣ق.م، ومذكور لدى ثيوكديدس أيضاً. وتشير أسبازيا كذلك إلى خطبة بريكليز الجنائزية الأولى عقب معركة ساموس عام ٤٣٩ق.م. وهي خطبة لا يوردها ثيوكديدس للأسف. أما الخطبة المتشابهة مع خطبتها فهي خطبة بريكليز الجنائزية الثانية التي ألقيت تقريباً في مارس عام ٤٣١ق.م (على فرض أن مارس هو نهاية الشتاء). غير أن خطبة أسبازيا تختلف بشدة عن خطبة بريكليز في أن خطبتها -كما تُروى بواسطة أفلاطون- اشتملت على وصف لمعركة متليني Mytilene والتي وقعت بعد إلقاء بريكليز لخطبته الجنائزية هذه.

٣- حجتان ضد محاورة مينكسنيوس :-

هناك حجتان ضد محاورة مينكسنيوس : الأولى تنادى بضرورة إسقاط محاورة مينكسنيوس من تراث الفلسفة، إذ أنها ليست ذات أهمية فلسفية. ويرى أنصار هذا الرأى أنفسهم فى حل من بحث السبب الذى من أجله كتب أفلاطون هذه المحاورة -وهى بالمناسبة المحاورة الوحيدة من محاوراته التى تخلو من أى طابع فلسفى. الحجة الثانية : يتم فيها التسليم بصحة نسبة الآراء التى ذكرها أفلاطون إلى أسبازيا، فهى أراؤها الحقيقة فعلاً. ولكن ورغم ما قد يبدو من الوهلة الأولى أن هذه المحاورة تبدو اعترافاً من أفلاطون بما كان لأسبازيا من شهرة كفيلسوفة وخطيبة، فإن الهدف الأساسى لأفلاطون من المحاورة هو السخرية من أن يكون لفيلسوفات نساء مثلها أى تأثير على بلاد اليونان. فالمحاورة بأسرها قطعة من الأدب الساخر المتهكم، وليست عملاً جاداً.

إذا كان أنصار الحجة الثانية يعتبرون محاورة مينكسنيوس مجرد قطعة من الأدب المسرحى، فإن عليهم -كما تقول ب.م.هوبى P.M.Huby- الرد على القدماء الذين أخذوا حديث أسبازيا مأخذاً جاداً تماماً، وأن لهم ذلك، وأن لهم الرد على إجماع المؤرخين القدماء على أن حديث أسبازيا فى مينكسنيوس حديث جاد جداً. وتتجه هوبى بالنقد إلى ميريديه Meridier قائلة "إنك بهذا تدعونا إلى اعتبار كل من ديونيسيوس الهالكارنسى Dionysius of Halicarnassus وهيرموجينس Hermogenes على أنهما كاذبان. وترفض بجرأة تُحسد

عليها جملة صحيحة وردت لدى شيشرون بإعتبارها حشواً أبلـه. ونسلم معك بأن أفلاطون فى هذه المحاورة تهكم تهكماً بارعاً، إذ غلفه بالكثير من النصوص الجادة تماماً." وما قصدته هوبى بجملتها القائلة "جملة صحيحة وردت لدى شيشرون" عبارة ذكر فيها شيشرون أن الاثينيين كانوا فى عصره يخصصون يوماً كل عام يتم الاحتفال فيه بالمحاورة وذلك بإعادة إلقائها على الجمهور. وما قصدته هوبى بكلامها هو الإشارة إلى إيمان كثير من الباحثين بأن تعليق شيشرون تعليق أجوف، ومن ثم عاملوه على أنه مجرد جملة زائدة، حشاها الناسخ داخل السياق. وانتهت هوبى إلى ما انتهى إليه تايلور بأن التهكم كان فى هذه المحاورة من البراعة بمكان لدرجة أنه وإمعاناً فى البراعة تم ترقيعه بالعديد من النصوص الجادة.

من الواضح أن المحاورة أكثر بكثير من مجرد عمل متهكم ساخر لأفلاطون. وهذا ماانتهى إليه تايلور. فكثير من الفقرات الواردة فيها فقرات جادة تماماً. ولكن من قال بضرورة أن تكون كل فقرة فى النص متهكمة حتى يُوخذ النص كله على أنه عمل متهكم بجملته؟؟ ما أعتقده أنا هو أن تحليل الأستاذ بلوديو Bloedoew لمقاصد أفلاطون من المحاورة يصيب كبد الحقيقية تماماً. فنراه فى تحليله يعدد علينا الكثير من تأثير أسبازيا، وعن شهرتها كفيلسوفة. حيث يتسأل منتقداً دعوى بولينس Pohlenz بأن أفلاطون كان يهدف فى هذه المحاورة إلى الرد على الرأى الذى قاله أسيخنوس Aischines وأنكر فيه وجود أسبازيا، يتساءل بقوله : هل أسبازياً شخصية حققت شهرة واسعة كفيلسوفة حقاً وليست مجرد بدعة أدبية من اختراع أفلاطون؟؟ إنها لو

كانت حقاً كذلك فليس من المبالغة فى شئ القول بأن أفلاطون قصد بحديثه أسبازيا الشخصية التاريخية الحقيقية وليست أسبازيا المتخيلة. ولكن من هى هذه الأسبازيا التاريخية؟؟ الواقع أن بلوديو يؤمن بأن أفلاطون قصد الحديث عن أسبازيا ليس بوصفها زوجة لبريكليز، وإنما بوصفها عضوة قيادية فى المنتدى البريكليزى العلمى، وبوصفها الرائدة المشيدة -طبعاً بالتعاون مع آخرين- للحركة السفسطائية. ومن ثم يتحدث عن أسبازيا التى ساهمت مساهمة قوية فيما أصاب الخطابة - الخادم الطيع للفكر الجديد- من إزدهار، والذى كانت له آثاره المدمرة على أثينا فى رأى أفلاطون.

٤- أسبازيا والخطابة السفسطائية :-

ترى ما هى تلك النتائج الضارة التى كانت فى ذهن أفلاطون عندما اتجه بالنقد إلى الخطابة السفسطائية ؟ يتساءل الأستاذ فريدلاندر Friedlander "هل كان أفلاطون وهو يكتب محاورة مينكسنيوس يضع فى ذهنه الانتقادات التى سوف يحدث ويوجهها بعد ذلك إلى النظام الديمقراطى فى الجمهورية؟؟" لقد كان يضعها فى حسبانه إذ نراه يقرر فى الجمهورية (الكتاب الثامن) بأن الحرية المتطرفة هى أعظم سيئة من سيئات الديمقراطية. وفى القوانين (698a III) يعلن صراحة وكأن هذا نقداً موجهاً عمداً إلى نزعة محاورة مينكسنيوس الشعبية - أن الطاعة التامة للقانون و خضوع الشعب كعبيد له هو الذى حقق النصر لأثينا، وليس بفضل سيادة أى نوع من أشكال الحكم. فقد أحدثت هذه الطاعة نوعاً من "الصداقة" الداخلية بين كل أفراد الشعب،

وإنعدمت السلطة. في حين حدث مؤخراً أن تمتع الشعب "بالحرية المطلقة" فقاد هذا إلى دمار المدينة ككل.

ماذا ترانا نفعل بالرواية القائلة إن أسبازيا علمت سقراط الخطابة؟؟ لقد تعلم أفلاطون من أسبازيا الكثير من فن الخطابة مثله في ذلك مثل أستاذه سقراط. بل ربما كان ما تعلمه أفلاطون منها هي نفسها الأضرار التي تتضمنها الخطابة بوصفها فرع من فروع الفلسفة. إذ للفلسفة وظيفة أخرى أيضاً إلى جانب وظيفتها الأساسية في الكشف عن الحقيقة والعمل على تنوير العقول، وهي وظيفة إقناع أولئك الذين -على خلاف أفلاطون وسقراط- يعجزون عن تبين قدرتها على تزييف الحقيقة. إن أفلاطون لو كان قد قصد بكلامه إبعاد سقراط عن مسئولية الإدلاء بهذه الخطبة، لكانت لديه وسائل أخرى لفعل ذلك غير هذا التصريح بأنه كان يقتبس فيها كلاماً لشخصية أخرى هي معلمته نفسها في الخطابة. إذ كانت أسبازيا معلمته في الخطابة كما كانت معلمة لسقراط كذلك. وما كانت تعلمه له -بوصفها شخصية ضليعة في الخطابة السفسطائية هو نفسه وهو ما عاد أفلاطون وسقراط يعلمانه بعد ذلك كنتيجة مترتبة على خطبة بريكليز الجنائزية وهو قدرة الخطابة العامة العظيمة على التأثير في الجماهير لدرجة تجعلها تؤمن بأن الماضي كان على شاكلة أخرى غير تلك التي كان عليها في الواقع.. ويعلق يلوديو على ذلك بقوله "إذا ما آمنا بأن مجموعة الأشياء المنسوبة إلى أسبازيا هنا كانت على سبيل السخرية الشديدة منها، فلا ينبغي أن نعتبر إذن تشويه الماضي، ولا ما ورد من تشويه لصدارة أثينا عام ٣٨٦ق.م كان تشويهاً لمبدأ الديمقراطية الأثينية حقاً. إذ على

العكس أدان الأثنيون أنفسهم هذه الديمقراطية (بنفس الدرجة التى أدانها بها أفلاطون فى جورجياس) إن الموضوع الأساسى للإدانة هو مصدر هذه الخطابة المقصودة بالكلام هنا، أى إدانة أسبازيا هذه الأيونية المستنيرة التى كانت العضو النسائى الوحيد فى الحلقة البريكليزية.

ترى ماذا يحدث لو أخذنا مأخذ الجد الفكرة القائلة أن أفلاطون كتب محاورة مينكسنيوس للسخرية والتهكم فحسب؟؟ هل كان بلوديو على صواب فى افتراض أن الهدف الأساسى من النص هو محاولة فضح ما كان الخطباء السفسطائيون يفعلونه؟؟ وذلك بجعل أسلوبهم أسلوباً مطنطناً بشكل ساخر؟؟ لئن كان الأمر كذلك فإن هذا التهكم قد اقتضى منه أن يرصع الحوار بأجزاء جادة تماماً، وبأمثلة ذات مصداقية تاريخية بشكل كاف، وذلك بغية تمويه القارئ بالوقائع تماماً كما كان يفعل خطباء السفسطائية. ولأن المحاورة التى بين أيدينا مرصعة بالعديد من الأجزاء الجادة تماماً، ومشتملة كذلك على معلومات صحيحة، فيجب أن نأخذ دعوى أفلاطون مأخذ الصدق:– ألا وهى أن أسبازيا هى صاحبة الخطبة الجنائزية Epitaphia. وبالطبع فإن تصديقنا لكلام أفلاطون السالف لا يتطلب منا فى الوقت نفسه ضرورة أخذه على أنه يقدم تسجيلاً لحدث تاريخى فى كل سطر ورد فى هذه الخطبة الأصلية. ولذلك فإن كل من سوف يقرأ محاورة أفلاطون سوف يعرف أن رواية ثيوكديدس للخطبة هى الرواية الأصح. كما أن أخذنا لتهكم أفلاطون من أسبازيا مأخذ الجد سوف يقتضى منا كذلك أن نأخذ مأخذ الجد واقعة تعاون أسبازيا مع بريكليز فى كتابه خطابه الجنائزى الشهير . فهل سعى بريكليز فعلاً –وهو

المعروف أنه قائد عظيم وخطيب شعبى ضليع- إلى طلب المعونة والمشاركة من زوجته فى تأليف هذه الخطبة الهامة؟؟ لا يبدو هناك سبب يمنع استخلاص أن هذا ما حدث فعلاً. وبعد لقد كانت أسبازيا فى ذلك الوقت مركز الحلقة السفسطائية الفلسفية، تلك الحلقة التى كرست نفسها لتحليل البيان وشرح الخطابة. لقد أُنتخب بريكليز لإلقاء الخطبة الجنائزية، وهو شرف عظيم حتم عليه أن يعد هذه الخطبة إعداداً جيداً، وأن يستمع فى إعدادها إلى مشوارات زملائه بما فيهم أسبازيا - فيما يخص جوانب أسلوب ومحتوى هذه الخطبة.

النتائـــج

ما هى النتائج التى يمكن استخلاصها حول أسبازيا؟؟ من الواضح أنها كانت شخصية فكرية مؤثرة صاحبة عقل لماح فى استغلال الخطابه لتحقيق النفوذ السياسى. وقد إمتد تأثيرها بقوة إلى الدوائر الخلفية للحياة السياسية والفكرية القديمة. ويبدو أن أفلاطون وكذلك اسيخنيوس قد إعتبراها مصدر خطورة على الحياة السياسية والفكرية وليس من الناحية الشخصية. ويبدو أن أفلاطون -على الأقل- قد إعتبرها ممثلة لسوء إستخدام الفلسفة، ولسوء إستخدام الحكمة والحقيقة لتحقيق أهداف سيئة. إذ من خلال سيطرتها على البيان وموهبتها فى الخطابة استغلت الحكمة لفرض السيطرة ولخداع الشعب فيما يخص تاريخ الإغريق. ولا شك أنها قد علمت الخطابة بهذا المعنى له ولسقراط أستاذه. ولا شك أن محاكمتها أمام جموع الشعب على تهمة الإلحاد كانت دليلاً آخراً على أن الآخرين كانوا يعتبرونها أيضاً مصدر خطر. أما تخليد ذكراها فى اللوحة المرسومة على باب مكتبة الجامعة، فإنه يدل على تقدير الاثينيين لإسهامها فى بسط السيطرة الأثينية على المدن الأغريقية الأخرى.

الفصل السادس

ديوتيما المانتينية

Diotima of Mantinea

بقلم / ماري إيلين ويث

كانت ديوتيما وأسبازيا الامرأتين الوحيدتين اللتين ورد ذكر أنهما فلاسفة فى المحاورات السقراطية التى كتبها أفلاطون. رغم اشتهار نساء أخريات غيرهن كتلميذات لأفلاطون مثل لاسثينيا المانتينية Lasthenia of Mantinea واكسوثيا الفيللية Axiothea of Philesia . ومع ذلك فإن هناك ميلاً واسع النطاق إلى إسقاط خاصية التفلسف عنهما. فيفترض أن ديوتيما مجرد شخصية وهمية من إبداع خيال أفلاطون، فى حين لم تكن أسبازيا -مؤلفة الخطبة الجنائزية التى استغرقت معظم محاورة مينكسنيوس- سوى نموذج للتهكم الأفلاطوني. وسوف أعرض بالحديث فى الجزء الأول من هذا الفصل لجوانب فلسفة ديوتيما المختلفة مع عزلها عن جوانب فلسفتى كل من سقراط وأفلاطون. أما فى الجزء الثانى.منها فسوف أعرض الأدلة التى يطرحها الآخرون لتأييد أن ديوتيما لم تكن شخصية حقيقة، بل كانت مجرد شخصية وهمية ابتدعها أفلاطون. وفى الجزء الثالث سوف أبحث الأدلة المقدمة -على الطرف الأخر- لإثبات وجود ديوتيما التاريخى. وسوف أقدم فى الجزء الرابع شهادة نصية لتدعيم هذه الدعوة الأخيرة.

إن محاورة المأدبة لأفلاطون عبارة عن رواية أبوللودروس Apollodorus المنقولة عن شهادة أرستديموس Aristodemus لما شاهده من أحداث مأدبة عشاء تبادل الضيوف فيها الحديث عن طبيعة الحب. وعندما يحل دور سقراط للحديث يذكر أن الكلام الذى سوف يصرح به إن هو إلا تكرار لما يزعم أنه قد سمعه منذ وقت طويل مضى من معلمته ديوتيما تلك الكاهنة من مانتينيا. وهذه شهادة لا تثبت بشكل جازم أن ديوتيما كانت شخصية تاريخية حقاً، ولا أنها قد أجرت فعلاً مع سقراط هذا الحديث المسجل

فى "المأدبة". ولكن رغم ذلك فإن بامكانى إثبات أن التقليد الفلسفى الحديث الذى ينظر إلى ديوتيما كشخصية وهمية من إبتكار أفلاطون -تقليد لا يستند على أسس قوية، بل ولا على تفسيرات صحيحة لنص أفلاطون. ومن ثم يصبح من المهم فى البداية بحث مسألة وجود ديوتيما التاريخى.

أ- التمييز بين ديوتيما وبين سقراط وأفلاطون :

١- مفهوم الجمال لدى ديوتيما :-

طابق كثير من الباحثين من أمثال جروت Grote وتايلور Taylor وتسيللر Zeller وروسين Rosen بين مفهوم الجمال لدى ديوتيما وبين المثل الأفلاطونية فى محاولة منهم لجعل فلسفة ديوتيما فلسفة أفلاطونية. لقد نادى أفلاطون -كما يذكر جروت- فى "الجمهورية" و "فايدروس" و "فيدون" ، ومواضع أخرى بوجود مثل أو صور عديدة مفارقة، من ضمنها مثال الخير ومثال الجمال. كما ينادى ستانلى روسين بأن "الحب الوارد فى فكر ديوتيما بوصفه السعى لبلوغ الكمال والخلود لم يكن مجرد ظاهرة فردية بسيطة، بل حركة تقودنا إلى الآلهة والمثل .. " ويستفيض روسين بعد ذلك فيقول "حقاً لا يرد ذكر المثل فى محاورة "المأدبة" إلا أن الشئ المؤكد أن الحب الذى نادت ديوتيما به ينتهى بنا إلى المثل . " وتتفق آن كاكولوس Ann. R. Cacoullos اتفاقاً كبيراً مع رأى روسين السابق حيث تقول فى كتابها "مفهوم أفلاطون عن الحب" : "يصبح محب الحكمة فى نهاية المطاف غير مكترث على الإطلاق بالأمثلة الجزئية المادية للجمال : إذ يتجه بحبه إلى مثال الجمال، وتصبح تعبيرات هذا الحب الأخيرة مختلفة تماماً عن التعبيرات الدارجة والعادية للحب." فى حين يتخذ هارى نيومان Harry Neumann موقفاً مخالفاً لذلك

الذى اتخذه كل من روسين وكاكولوس حيث يذكر أن حديث ديوتيما "يكشف عن اختلاف تام بين الشئ الخير .وبين الشئ الجميل" كما أن هدف الحب الحقيقى ليس الوصول إلى الشئ الجميل، وإنما الوصول إلى الشئ الخير. حيث تحقق النفس الخلود بأن تتوالد وتتناسل من جديد. يسعى الناس وراء الجميل لكى يصلوا إلى الشئ الخير، وليس العكس. " ولا يوجد سوى شبه ظاهرى فحسب بين فكرة الجمال المطلق لدى ديوتيما وبين فكرة الخير لدى أفلاطون. "فليس الجمال عندها الموضوع الأول والأخير للمعرفة فحسب، بل والهدف الأول والأخير للحب. " إضافة إلى جانب آخر هو أن مفهوم الخير لدى ديوتيما لا يعمل كمثال أفلاطونى؛ لأنه لديها غير كلى، كما أنه ليس وسيلة بل غاية فى حد ذاته طالما يتطابق مع سعادة المرء النهائية. فلم تكن غاية الحب لدى ديوتيما تأمل مثال الخير ولا حتى تأمل مثال الجمال بل كانت استنساخ نفس المرء فى نفوس الآخرين من خلال فكرة الجميل. وواضح من ذلك أن ديوتيما قصدت القول إن موضوع الحب هو السعادة، ولن يتحقق هذا إلا بإمتلاك الخير إلى الأبد. كما أن الخير لدى ديوتيما خير أنانى. إنه خير المرء لنفسه والذى يتحقق بامتلاك الخلود عن طريق إعادة انتاج المرء لنفسه من خلال فكرة الجميل. أما كيلسون Kelson فيذهب إلى أن ديوتيما تؤمن بتطابق الشئ الجميل مع الشئ الخير. حقا قد يكون كيلسون مبالغا بعض الشئ فى هذا الحكم، ولكنه يصيب كبد الحقيقة بلا شك عندما يقول "لو كان الحب لدى ديوتيما يقود إلى المثل الأفلاطونية، فسوف يقود بذلك إلى معنى آخر مختلف تماما للمثل الأفلاطونية عن ذلك الذى نعرفه نحن. بل وسوف يقود هذا أيضا إلى الخلط بين سؤالين مختلفين يجب أن يظلا كذلك وهما : هل كان الجمال المطلق لدى ديوتيما

المثال الأفلاطونى أم لا؟؟ وهل يتطابق هذا "الجمال المطلق" مع مثال الخير الموصوف فى الجمهورية (٤٧٨-٤٧٢) تمام المطابقة أم لا؟؟ زد على كل هذا أن لغة ديوتيما فى وصف الجمال لغة بارميندية فى النغمة وفى التفاصيل إلى حد عظيم. ويتفق نيومان مع كل من كليسون وروسين فى اعتناق الرأى القائل لو كان الحب لدى ديوتيما يقود إلى المثل الأفلاطونية، فإنه يقود إلى معنى لها غريب تماماً عنا. يقول نيومان فى البداية "على الرغم -وربما بسبب- من أن الحب السفسطائى لدى ديوتيما لا يؤمن بأن هناك ضرورة للإتحاد ولو حتى بمثال الجمال نفسه، فإنه لا يتضمن رفض وجود المثل المفارق. إذ أن لمثال الشئ الجميل وجود مستقل عن وجود ذلك المحب الذى يستعمله كوسيلة، فليس الجمال المطلق لدى هذا المحب أكثر من مجرد أداة وإن تكن الأداة الأعظم قيمة. وفى هذا المعنى يُعلى المحب من قيمة ذاته الفانية ومن شهرتها فوق أعظم موضوعات المعرفة سمواً (مثال الجمال). فلم يكن فناء ديوتيما عن الوجود أمراً يثير الشجن لديها كما يثيره لدى البعض. ولن يكون الكلام السابق صادقاً لو كانت ديوتيما -بالطبع قد نظرت إلى الخير على أنه مثال مفارق يتجاوز ذاتها الفردية. إذ سوف تعنى السعادة عندها -فى هذه الحالة- اتحادها بالخير المطلق الكلى، لأن إمتلاك هذا المطلق هو السعادة. ولأن الإنسان أقرب ما يكون إلى نفسه فى حال سعادته فإنه يستطيع أن يكوّن نفسه حقاً عندما يخضع نفسه ليفنى فى الخير المطلق. وهو تحول مثالى فى موقف ديوتيما ينشأ من مفهوم الخير كمثال، ولا شك أنه مفهوم غريب على موقف ديوتيما الحقيقى الذى سبق وأن تحدد من قبل."

ثم حدث بعد ذلك أن غير روسين -فيما يبدو- رأيه فيما إذا كان م الحب لدى ديوتيما يقود إلى المثل الأفلاطونية أم لا، فنجده يقول "ليس

الجمال لدى ديوتيما مثالاً أفلاطونياً، ولكن يمكن أن يُفهم كجزء من الإعداد أو التطوير اللاحق على حد تعبير سقراط [ولا يوجد أى شئ فى وصف ديوتيما للجمال فى ذاته يرده إلى عالم منفصل أتم الإنفصال عن مظاهره وتجسيداته أمام الإنسان. فانفصال الجمال بوصفه صورة فريدة لا يمكن رؤيتها فى شئ آخر إلا من خلال تلك الأمثلة الجزئية التى يتجسد فيها .. وحتى لو صح أن أفلاطون قد توصل إلى [نظريته فى المثل فى الوقت الذى دون فيه محاورة المأدبة] فإن الخير كمثال لا يوجد لدى ديوتيما. كما أن مفهومها عن الجمال مفهوم قاصر على عالم المظاهر الخارجية فحسب وليس ممتداً إلى عالم المثل أو الصور الأفلاطونية. "

٢- مفهوم الخلود عند ديوتيما :- .

" لا يمكن للنفس -كما يقول جروت- أن تصل إلى الخلود فى محاورة المأدبة إلا بمعنى ميتافيزيقى فحسب، وذلك من خلال عملية التوالد أو الإنجاب .. بأن تترك هذه النفس من خلفها إسماً أو سمعة تحفظ ذكراها ..." ولكن كيف يمكن للإنسان أن يحقق ذلك؟؟ لو كان المرء يريد ترك ما هو أكثر من مجرد إسم أو سمعة فقط، كأن يغرس فى الآخرين أفكاراً أو فضيلة، فإنه يجب فى البدء أن يعرف نفسه هو على حقيقتها، أى أن يهب الميلاد لنفسه هو أولاً كخطوة أولى. ولكن أى نوع من الهوية الذاتية Self-identity تأخذ به ديوتيما؟؟

أ- الخلود والهوية الشخصية :-

فى تعليقه على رأى هاملن D.W. Hamlyn القائل " من الممكن أ تحب وكفى." أى أن تحب دون أن يكون هناك شئ من أجله جاء هذا الحـ

أو جاء فى مقابله -يقول مارتن وارنر Martin Warner فى كتابه "الحب والذات فى مأدبة أفلاطون" : " من المستحيل أن تتفق ديوتيما مع هاملن فى رأى كهذا. إذ أن هدف ديوتيما فى حديثها عن الحب هو تحليل ما الذى يمكن أن يتبقى من الوجود البشرى على مر الزمان، وتتوصل إلى أن الذى يتبقى من الشخص هو صفاته ... وذلك لأن ديوتيما تؤمن بأن الوجود المتصل المستمر للكائن الحى هو أن تحل صفات أخرى عليه تشبه ما قد فنى من صفاته ... ومن هنا يمكننا القول بأننا نُخلد فى أبنائنا وفيما نخلفه من أفكار."

وليست هذه عملية غريبة على أولئك الذين درسوا النظريات المشهورة عن الهوية الفردية. فعندما نتأمل مفهوماً عن "الهوية الفردية" كالذى يقدمه أفلاطون فى فيدون (115c) وثياتيتوس (154b- 157c) وفى ألقبيادس الأولى (129b- 130) وأقصد به القول بوجود شئ ما جوهرى لدىّ هو "الأنا" وأعنى به كياناً يقف خلف جميع الصفات والسمات العرضية المتغيرة التى أبدو بها. وعلى هذا الأساس يمكننا إيضاح لمَ كنتُ "أنا" الآن نفس الشخصية التى كُنتها فى الصغر، حقاً قد أصاب التطور كل صفة وسمة بإمكانى ردها إلى ذاتى الصغيرة الطفلة الآن، لكن هذا لا يعنى على الإطلاق أننى صرت شخصاً مختلفاً عن ذاتى الطفلة الصغيرة بنفس الدرجة التى أكون مختلفاً بها عن شقيقتى مثلاً. صحيح بالطبع أن لىّ الآن شخصية مختلفة عن تلك التى تمتعتُ بها عندما كنت طفلاً، ولكن هذا الاختلاف ليس هو نفسه الاختلاف بين شخصيتين مختلفتين من البشر.

إذا كنا بهذا الشكل نساوى بين جملة "يصبح الشخص نفسه" وبين جملة "يظل جزء من الكائن الحى باقياً على قيد الحياة" يصبح من الواجب

طرح السؤال التالى والذى من المحتمل أن ديوتيما كانت سوف تشاركنا فى طرحه: هل عندما أصبح خالداً تظل "ذاتى" الفردية هذه حية بشكل كامل حتى لو ترتب على هذا الخلود موت جسدى الأصلى أم لا؟؟ وكانت إجابة ديوتيما على هذا السؤال بالإيجاب. وإن كانت سوف توصى هنا بضرورة التفريق بين أن نصبح خالدين، وبين أن يكون لدينا برهان على الخلود. المرء يصبح خالداً فى نظر ديوتيما لأنه أنجب نسلاً من نفسه، وليس لأن جزءاً منى [كنفسى أو روحى أو جسدى] خالد. إذ يتحقق خلودى عندما تظل نفسى -بعد فناء جسدى- حية من خلال إعادة تولد خصائصها وسماتها فى أحبائى. فإذا كان الأمر كذلك، فإننا -كما يذكر فرنر- عندما نتحدث عن الفرد البشرى، لا نصف جوهراً باطنياً فيه، بل نصف منظومة من الصفات المتشابهة والمتواصلة المستمرة بشكل أبدى عبر الزمان. نصف الصفات الذهنية والجسدية المتغيرة التى تتحدث عنها ديوتيما، مما يدفعنا إلى طرح السؤال التالى : لماذا يجب علينا عندما نكون بصدد تقديم مفهوم جوهرى عن "الفرد" أن نبرز بعضاً فقط من هذه الصفات المتشابهة والمتصلة ونغفل بعضها الآخر؟ ومن ثم يتعين علينا أن نأخذ مفهوم ديوتيما عن الهوية الفردية مأخذ الجد، فمن وجهة نظرها لا توجد أى ذات باطنية ميتافيزيقية." بل الشخص هو مجموعة من الصفات والسمات، ولا شك أن هذا يتيح لنا قبول التعديلات التى أدخلتها ديوتيما على مفهوم "الخلود" وقبول فكرتها عن الحب بوصفه صفة من الصفات الخاصة ... " فإذا لم يكن هناك ما يعبر عن الهوية الفردية سوى هذه الصفات، فإننا فى حب شخص ما نحب صفاته أو (بعضها على الأقل). ولكن لئن كان الأمر كذلك -لأصبح مناسباً أن نسأل عن قيمة هذه السمات ...ا! وعليه يصبح مشروعاً أيضاً المطالبة بضرورة أن يكون حبنا متناسباً مع ا

الصفات التى تحبها، وأن علينا أن نحب تلك الصفات الجديرة بالحب أينما كانت. ولن يمكن للمرء الذى يسير فى طريق ديوتيما وتفسيرها للحب أن ينأى بنفسه عن التوغل فى طريق اللاشخصية، علاوة على ذلك لو كان النوع الأسمى من الحب الذى تبديه نحوالأخرين من هذه الشاكلة، يصبح الحب المقصود بالحديث هنا إما ذلك الحب المنصرف إلى الصفات ذات القيمة، وإما ذلك الحب العذرى المنقطع للتأمل بشكل كامل [كما يكاد يتحقق هذا فى المرحلة الأخيرة فى رحلة ديوتيما الروحية].

ب ـ الخلود ومذهب التذكر :

يربط أفلاطون -نظريته فى خلود النفس بتصوره لتذكر المثل. وأعظم الأمثلة شهرة على ذلك ما قام به سقراط من تجربة مع الفتى العبد فى محاورة (منيون) وجعله يتذكر فيها قوانين الهندسة، التى تعلمتها نفسه فى حياة سابقة لها من قبل. ويرسخ أفلاطون هذا الربط أكثر بين نظريته فى خلود النفس وبين نظرية تذكر المثل فى محاورة "فيدون" و "فايدروس" فى حين الأمر على عكس ذلك لدى ديوتيما. فالنفس لديها ليست عاجزة فحسب عن التذكر من هذا النوع الموصوف بواسطة أفلاطون [بل هى على العكس تنسى] بل أنها ليست خالدة على الإطلاق. حقاً بامكان الإنسان أن يصل إلى الخلود فى نظر ديوتيما، ولكن هذا الخلود من نوع شديد الاختلاف عن ذلك القائم لدى أفلاطون. ويمكن القول أن النفس لا تصل لدى ديوتيما إلى الخلود على الإطلاق، لقد كان الخلود لديها بمعنى مجازى فقط وليس بمعنى ميتافيزيقى.

جـ- الخلود وتناسخ الأرواح :

إذا كانت ديوتيما تؤكد على أن رغبة الإنسان فى الخلود قد تدفعه إلى أن يكافح من أجل إنجاب ذرية تشبهه. فإنها تؤكد فى الوقت ذاته أن هذه الذرية دائماً ما تكون نسلاً بشرياً. ولا يمكن أن تصبح على الإطلاق ذرية حيوانية. وبالتالى فإن نفس الإنسان التى تنقصها الفضيلة اللازمة لكى تنجب ذرية بشرية من ذاتها لا تسلك طريق إنسان أفلاطون الشرير فتصبح مجسدة فى جسد إمرأة أو حيوان. علاوة على ذلك فليست ديوتيما مهتمة بأصول النفس الإنسانية، وإنما نجد فى الصورة التى ترسمها ديوتيما للنفس أن البشر يطورون صفاتاً معينة فى نفوسهم فتصبح بعد ذلك سماتاً مميزة لهم كأفراد. فإذا أراد إنسان ما بعد ذلك أن يخلد نفسه فما عليه -فى رأى ديوتيما- سوى أن يجسد فى شخص إنسان آخر [المحبوب عندها] تلك الصفات المركبة التى كانت قد أصبحت مميزة لنفسه من قبل. ما يتم للنفس لدى ديوتيما هو تجديد لها، أما لدى أفلاطون فيتم نسخها، وإذا كانت النفس خالدة ومتناسخة لدى أفلاطون، فإن النفس لدى ديوتيما مختلفة عنها إلى حد عظيم- أنها ليست خالدة ولا أبدية. إذ لو حدث وفشلت أنت فى إنجاب ذرية من نفسك، فإن الشئ المفترض ضمناً فى هذه الحالة هو تلاشى واختفاء نفسك من الوجود تماماً فى اللحظة التى عندها يموت جسمك، ومن ثم تخفق النفس فى الوصول إلى الخلود، كما لا يتم تناسخ النفس لدى ديوتيما. فهى لدى المحب فريدة من الناحية الميتافيزيقية [إن لم تكن كذلك أيضاً لدى المحبوب] إذ المحب يترقى بالمجموع النوعى من الصفات المميزة له كإنسان، ثم يعيد بعثها من جديد فى نفس الشخص الذى يحبه. ولا يوجد أى دليل على أن ديوتيما قد شاركت

أفلاطون فى اعتقاده بأن نفس الإنسان التى يتم تناسخها مرة جديدة هى نفس إنسان آخر أو نفس حيوان آخر متوفى. ولهذا السبب تترتب على مفهوم ديوتيما للنفس عدة نتائج منصفة للمرأة : فلا يمكن لدى ديوتيما أن تفسر نفس إمرأة على أنها نفس منسوخة على الإطلاق أو نفس أعيد بعثها من جديد من نفس رجل شرير. ورغم أن ديوتيما لم تبحث مسألة إعادة تولد صفات المحب الرجل فى نفس المحبوبة (الأنثى) فلا يوجد شئ فى نظريتها فى الخلود يستبعد هذا. وإن كانت مع ذلك قد افترضت أن عملية التولد واعادته هذه بين الذكر وبين الأنثى قاصرة فحسب على إعادة توليد الصفات الجسمية فحسب. ولم تبحث ديوتيما مسألة ما إذا كانت عملية إعادة التولد الأنثوى ممكنة للنفس أم لا.

٣ـ أستقلال الحب عن العقل :

يصور أفلاطون فى "الجمهورية" سقراط فى صورة المؤمن بأن الحب ما كان يمكن أن يتجه إلى الخير ما لم يقده العقل والروح الحماسية إلى هذه الوجهة. وذلك لأن طبيعة الحب لدى سقراط أنه إشتهاء المحب الشديد إلى المحبوب، بشكل يشبه تماما اشتهاء العطشان الشديد إلى الماء. وما لدى العطشان من اشتهاء هو اشتهاء لشرب الأبسط، وليس لشرب الأجود. وفى "فايدروس" صور سقراط الحب بنفس ما صوره به فى "الجمهورية" إنه "جيشان للعاطفة" يجعل المحب يتذكر بقوة مثال الجمال تذكرا لا يمكن إكتسابه إلا إذا "أرشدت المحب العناصر السامية القائمة فى عقله إلى ما للحياة الفلسفية من طابع منظم".

فى حين نجد الأمر على خلاف ذلك فى "المأدبة". ففى الحديث الذى يروى فيه سقراط حوار ديوتيما معه -نجد العقل خاضعاً لسلطان غريزة الحب eros. إذ لهذه الغريزة (غريزة حب الخلود، أو حب إعادة التوليد) وجود مستقل عن العقل فى رأى ديوتيما. وما يؤديه العقل فيها هو فقط تسهيل عملية الوصول إلى أهداف الحب، حيث يساعد العقل المحب على أن يحيا الحياة الغرامية على خير وجه. وبهذا يمكننا التمييز بين موقف ديوتيما وبين الموقف السقراطى الوارد فى "الجمهورية". فبينما يساعد الحب فى هذا الموقف الأخير المحبوب على أن يحيا حياة التفلسف وبذلك يتمكن من المرور بتجربة تذكر مثال الجمال، نجد ديوتيما تذهب فى موقفها إلى أن غاية الحب تتحدد بواسطة غريزة باطنية، بواسطة نزوع طبيعى فطرى، أى لا يحتاج من العقل أن يساعده فى تحديد وإختيار هدفه. حقاً من الممكن أن يستغل المحب عقله من أجل بلوغ الخلود، ولكن على عكس الحب لدى أفلاطون، إذ لا يستغل المحب العقل من أجل بلوغ مرتبة التعقل الكامل (الحكمة)، معرفة الحقيقة، أو معرفة مثال الجمال. وإنما يُستعمل لدى ديوتيما لبلوغ هدف هو إنجاب نسلٍ من النفس، وليس التعقل نفسه.

٤ ـ الخلاصة :

عرضت فى الجزء السالف من الفصل سمات فلسفة ديوتيما المختلفة. وهى سمات مختلفة اختلافاً بارزاً -بل ومتنافرة أحياناً- مع العديد من المواقف الأفلاطونية و/أو السقراطية المشهورة. فلم يكن مفهومها عن ال مثالاً أفلاطونياً. بل كان مفهوماً عن خير أنانى، وذلك لأن خير الإنسان يتمثل فى عملية بلوغ الخلود بواسطة إعادة تولد ذات المرء من جد

فكرة الجميل. بل وحتى فكرة الجميل هذه ليست فكرة أفلاطونية، بل فكرة مأخوذة من عالم المظاهر الخارجية، وليس من عالم المثل الأفلاطونية.

كما يختلف مفهوم ديوتيما عن الخلود اختلافاً عظيماً عن المفهوم الذى قدمه أفلاطون على لسان سقراط، فليست النفس فى ذاتها خالدة لدى ديوتيما، رغم أنه بامكان المرء الوصول إلى شئ أقرب إلى النوع الحقيقى من الخلود الوارد فى محاورات منيون وفايدروس، وفيدون وتيماوس [وفى مواضع أخرى] وذلك بولادة نسلٍ من النفس. ويؤدى هذا الوضع بديوتيما إلى أن تتخذ مفهوماً عن الهوية الفردية يختلف عن مفهوم أفلاطون تماماً" فبينما تقدم "فيدون" وكذلك "ثياتيتوس" و "القبيادس الأولى" نظرية أفلاطون الذاهبة إلى أن هناك شيئاً جوهرياً ثابتاً فينا هو "الأنا" التى هى أكثر من مجرد الجماع الكامل لصفات المرء وسماته الخاصة، نجد لدى ديوتيما نظرية عن "الهوية الفردية" تتشابه بعض جوانبها مع تلك التى قدمها ديريك بارفيت Derek Parfit فى العصر الحديث. فلا وجود لدى ديوتيما فى الفرد لأى شئ أكثر من مجموع صفاته وبالتالى لن أضحى خالداً ومستمراً فى "الوجود" إلا بمقدار ما يظل من صفاتى باقياً بعدى، ولن تبقى صفاتى بعدى إلا إذا أنجبت نسلاً من نفسى. كما أن موقف ديوتيما حول آراء أفلاطون فى التناسخ والتذكر -موقف معارض طالما أن النفس لديها ليست خالدة. وربما كان هذا هو ما يجعل مفهومها أكثر إنصافاً -من ناحية النفس- للمرأة. فالنفس كائن فريد فى كل عاشق وبالتالى فلا يمكن أن تكون نفس المرأة آتية بالمعنى الأفلاطونى من نفس منسوخة لرجل سابق عليها ناقص الفضيلة. كما أن نفس المرأة ليست نفساً شريرة منسوخة فى طريقها لأن تصبح نفساً لحيوان.

وفيما يخص علاقة الحب بالعقل نجد مفهوم ديوتيما عن الحب مختلفاً أيضاً عن مفهوم الحب لدى أفلاطون. حيث تجعل ديوتيما العقل خاضعاً لغريزة الحب وجبروتها، فلا الحب لديها بحاجة إلى العقل لكى يعين هذا الحب هدفه ويختاره، ولا يحتاجه كذلك من أجل العقل لذاته. كما تخالف ديوتيما أفلاطون كذلك فى العديد من المفاهيم والتصورات المحورية لديه: كمفهوم الخير، والخلود، ونظرية "الهوية الشخصية" ومذهبه فى المثل، ومفهوم تناسخ الأرواح لديه، ووظيفة العقل ... الخ. وإذا كان البعض يرون أن هذا ليس دليلاً على وجود ديوتيما المستقل، وذلك لأن دارس أفلاطون عادة ما يجد إختلافات وتباينات فى فكر أفلاطون حول المسألة الواحدة من محاورة إلى أخرى. فإننا حتى وإن كنا نسلم بذلك -فإننا نسألهم : إين يمكننا أن نجد مثل هذه التباينات العظيمة والصريحة فيما يتعلق بمفاهيم جوهرية هامة -كالحب، الخلود، الهوية الشخصية- بين واحدة فقط من المحاورات من ناحية وبين كل أو معظم المحاورات الأخرى الباقية من الناحية الأخرى؟؟ ولما كانت ديوتيما تختلف اختلافاً كبيراً مع أفلاطون -فى العديد من المسائل- فإن هذا يضع القائلين بأن ديوتيما وهم من إبداع أفلاطون وليست شخصية تاريخية حقيقية فى مأزق. ولنبحث الآن مصداقية هذه الدعوى التقليدية الشائعة.

ب- ديوتيما شخصية وهمية :

لا يمكن بحث وجود ديوتيما التاريخى بحثاً وافياً بمعزل عن سياق حديثها فى محاورة "المأدبة". فقد سبق أن درسنا بعضاً من أفكارها، وقابلنا بين هذه الأفكار وبين مواقف أفلاطون المعلنة فى محاوراته الأخرى. أما فى

هذا الجزء فإننى أود بحث بعض من الحجج التى تقدم لتأييد الاعتقاد بأن ديوتيما لم تكن شخصية حقيقية. وطالما لا يمكن الإكتفاء بالبرهنة على وجود ديوتيما التاريخى، إذ فى هذه الحالة لن ننجو من الطعن فى موقفنا، فإننا سوف نبحث الحجج التى تنكر وجودها، وتلك التى تثبته وتؤيده. ثم نحدد بعد ذلك أى الكفتين أرجح فى رأينا.

فيما يتعلق بأبرز الحجج المؤكدة على أن ديوتيما شخصية خرافية، إبتكرها أفلاطون لتنطق بالآراء التى يضعها سقراط على لسانها فهى:

[أ] ليس من طبيعة شخصية أفلاطون إفساح دور رئيسى -كذلك الذى يفسحه لديوتيما- فى محاوراته لإمرأة. فالدور الذى تقوم به أسبازيا فى محاورة منيكسنيوس ليس دوراً رئيسياً. أن أفلاطون بهذا المسلك يود أن يضفى لمسة نسائية Feminizing فحسب على الفلسفة.

[ب] لا يمكن أخذ كلام سقراط من أنه تعلم على يد إمرأة مأخذ الجد. إنه ساخر فى كلامه. والحقيقة أن آراء ديوتيما هى نفسها آراء سقراط فى الأصل.

[جـ] يجب النظر إلى "المأدبة" على أنها نموذج لمواهب أفلاطون الأدبية بوصفه روائياً، ومن ثم فموقف ديوتيما موقفاً مختلق. اختلقه الروائى واختفى وراءه ليتحدث من خلاله بأفكاره هو الحقيقية، أو أفكار شخصية سقراط التى ابتكرها.

[د] لا نجد أى ذكر آخر لديوتيما على الإطلاق فى أى مصدر من المصادر القديمة، غير ذلك الذى يرد فى "المأدبة".

أ ـ القول بأن أفلاطون يحاول إضفاء لمسة نسائية على الفلسفة :

من الغريب بالتأكيد –إن لم يكن من المستبعد– أن يصف أفلاطون إمرأة بوصف فيلسوفة. فباستثناء ديوتيما وأسبازيا لم تظهر النساء كفلاسفة فى المحاورات الأفلاطونية، هذا رغم إشتهار كل من لاسيثينا المانتينية واكسوثيا الفيللية بأنهما كانتا تلميذتين لأفلاطون. ومن ثم فإن ديوتيما فى "المأدبة" تمثل محاولة من قبل أفلاطون لتأنيث الفلسفة. يشتمل هذا القول على العديد من المزاعم : منها الزعم القائل إن ديوتيما (وأسبازيا) تجسدان "السمات النسائية للفلسفة". حيث يصف روسين ديوتيما وأسبازيا بأنهما تجسدان "الجانب الهام والأساسى لسيادة السلام فى الحياة الدينية والسياسية، وأعنى به جانب المهارات التى تقوم بها النساء كرعاية الأطفال، سياسية أمور المنزل، الحياكة، وما شابه ذلك." ويعامل روسين كل من ديوتيما وأسبازيا كامرأتين تحملان صفاتٍ رجولية؛ إيماناً منه بأن أفلاطون قد تعمد أن يخلع عليهما هذه الصفات الرجولية ليجعل القارئ يفطن إلى أن ما ورد لديه من وصف لهما بأنهما فيلسوفتان وصف مضلل بشكل متعمد. الأكثر من ذلك أن ديوتيما كإمرأة تُهاجم فى المحاورة. حيث تصور فيها بصورة الشخص الذى لا يعتنق نزعة الجنسية المثلية Homosexuality كنتاج مترتب على بحث فلسفى عن الجمال، وإنما شخص توجهه الجنسى توجه غامض، لأن براعته الفلسفية وقوته الروحية براعة غير نسائية بكل ما فى الكلمة من معنى. "يقدم أفلاطون لنا بدلاً من الرجل المتخنث (أجاثون) مثالاً لإمرأة مترجلة، تهيمن على

سقراط وتفضل نسل النفس على نسل الجسد، وتتطلع إلى أن تحقق لنفسها رؤية شمولية. "

ب ـ القول بالتهكم السقراطي :

يرى أصحاب هذا الرأى أنه لو كان من المتعذر اعتبار ديوتيما شخصية خرافية من ابتكار أفلاطون، فمن المحتمل أنها من إبداع سقراط. ووفقاً لهذا الرأى يجب علينا فهم ظهور ديوتيما على أنهم مثال آخر للتهكم السقراطى الشهير. أما وصف سقراط لها بأنها كاهنة، وذكره لها فى سياق التنبؤ بوباء الطاعون الذى كان سينزل بأثينا بعد عشر سنوات فيجب أخذه على أنه حيلة من جانب سقراط لتبدو فى صورة الشخصية الحقيقية بنفس الحيلة التى حاول بها أيضاً تصوير أقوال أسبازيا فى محاورة منيكسنيوس. ويؤكد هذا الرأى القائل "بالتهكم السقراطى" على ضرورة تمحيص آراء ديوتيما إذ سوف يوضح لنا هذا التمحيص أن ديوتيما لم تكن فى الحقيقة بالصورة التى تقدمها بها هذه الآراء. إنها فى الحقيقة آراء نُسجت من خيوط مأخوذة من الغزل السقراطى. وحسب هذا البرهان فإن سقراط هنا متهكم عظيم، يستغل ديوتيما ليقدم من خلالها مجموعة من الآراء التى كان يعتنقها هو عن الحب أيام الشباب، وقدمها فى صورة الكاهنة ليضفى نوعاً من القوة على آرائه يوم كان شاباً: وتلك حيلة أتاحت لسقراط الكهل أن يبدل من أرائه فى طبيعة الحب العذرى وفى الوقت نفسه أبقى على سماحته ووداعته المعهودتين تجاه آرائه المبكرة. لأنه يعزوها إلى شخص آخر غيره.

لو صدقنا مقولة "التهكم السقراطى" فيجب علينا أن نحدد إلى من ترجع الآراء المنسوبة لديوتيما. فإذا كانت هذه الآراء لا تعبر عن آراء

ديوتيما الحقيقية فمن يكون صاحبها إذن؟؟ من الإجابات المحتملة عن هذا السؤال: أنها آراء أفلاطون، أو آراء سقراط ، أو آراء سقراط التاريخي (بإعتبار أن محاورات أفلاطون تعبير عن آراء سقراط التاريخي الحقيقية) – كلها إجابات غير مقنعة مع أنها أكثر الإجابات شيوعاً، نظراً لما يوجد بين البرهان (أ) والبرهان (ب) من صور تعارض سوف تتم مناقشتها فيما بعد. وينبغي علينا لإزالة هذا التعارض بحث موضوع التقسيم الزمني الدرامي للمحاورات المتعددة التي يعتنق فيها أفلاطون وسقراط موقفاً مخالفاً للموقف المعتنق بواسطة ديوتيما في "المأدبة" حول المسائل المشتركة بينهم.

جـ- القول بأن "أفلاطون مؤلف روائي":

لابد أن ننظر إلى محاورة المأدبة – وفقاً لهذا الرأى – على أنها نوذج رائع لمواهب أفلاطون الأدبية ولمهاراته الفلسفية كذلك. ويذهب م. م. باختين M. M. Bakhtin إلى أن "المأدبة" كانت محاولة من أفلاطون للتفوق على أرستو فانيس في فنه وأدبه، وفي التفوق على بوزناياس Pausanias وفايدروس Phaedrus في فنهما الخطابي. فكانت "المأدبة" في رأي باختين إذن شكلاً من أشكال الرواية البدائية Protonovel. واعتنق نفس هذا الرأى أيضاً جولد Gold والى حد ما إردى Erde. وبهذا تبرهن "المأدبة" على قابلية الفلسفة أن تتخذ لنفسها أشكالاً مماثلة لتلك التي تتخذها الخطابة والأدب: قدرتها على أن تكون كوميديا، تهكم، حواديت بعد العشاء، رواية تاريخية، نقد أدبي، نثر، شعر، غناء له وزن وقافية. بل ويمكن النظر إلى "المأدبة" من جانب آخر على أنها محاولة من جانب أفلاطون لإستغلال تقاليده الأدبية الخاصة. وأعني بها المحاورة الفلسفية أو السقراطية بطريقة يمكنه أن يثأر بها

من أرستوفانيس ومن سخريته الوقحة من الفلاسفة بوجه عام ومن شخصية سقراط على وجه الخصوص فى مسرحيته "السحب". ويقول باول فريد لاندر Paul Friedlander فى كتابه "أفلاطون" "لا شك أن السمات الأساسية لشخصية ديوتيما من اختلاق أفلاطون السقراطى. وقد قام سقراط بتمثيل دور هذه الشخصية الغامضة إلى حد كبير بشكل متقن، فقام سقراط فى هذا التمثيل بالتحدث فى المحاورة بشكل عبثى ليوحى بأن شخصاً آخر هو الذى يتحدث، ولكى يُظهر للناس قدراته بوصفه شخصية ساخرة متهكمة." وردد نفس هذا الرأى جون.ب.أنطون J.P.Anton فقال "تنتمى الآراء والتجارب التى تُدلى بها [ديوتيما] إلى سقراط الأفلاطونى. وهو رأى يحتاج إلى مزيد من البحث كما هو واضح. " وهكذا يجعل فريد لاندر التهكم هو السبب فيما ذهب إليه من أن ديوتيما ليست شخصية حقيقية من الناحية التاريخية. وأيد الأستاذ برى هذا الرأى "بقوة" واعتبره رأياً لا يحتاج إلى برهان. ويقترح أن "الذى ختم على سقراط أن يبتدع شخصية خرافية يستطيع أن ينسب آرائه هو الخاصة إليها دون خوف –هو إلتزامه الذوق والأدب." "يبدأ سقراط حديثه بالكشف عن جهل أجاثون، ثم يبدى بعد ذلك قدراً عظيماً من الأمانة بالاعتراف بأنه كان مشاركاً فى هذا الجهل أيضاً إلى أن حدث وعلمته ديوتيما الحقيقة. " ويفترض أنطون، وروسين، وليفنسيون Levinson وبرى أن أفلاطون كتب "المأدبة" بطريقة تفترض أن مفهومى الحب لدى سقراط ولدى ديوتيما متطابقان. ويصف روسين ديوتيما بأنها تصوير أفلاطونى لمرحلة مبكرة متهكمة فى تاريخ تطور الشخصية الأصيلة لديه وهى شخصية سقراط. " "ومن ثم ينبغى علينا حسبما يقول روسين أن نعتبر أفلاطون مؤلفاً ماهراً لعدد كبير من المحاورات، تعمد أن يظهر أستاذه الحبيب –سقراط– فيها فى دور شخصية

البطل فى كل محاوراته. وفطن أفلاطون -مثله فى ذلك مثل أى مؤلف مسرحى ماهر- إلى أنه لا يكفى فقط أن تصور كل محاورة من هذه المحاورات رسالة فلسفية مستقلة واحدة، بل يجب أن تجسد كل محاورة منها ما يمر به من تطور ليس فكر أفلاطون فحسب بل وفكر سقراط أيضاً. وحتى يفعل ذلك يضيف أفلاطون إلى نصوص محاورته كثيراً من الإشارات إلى أحداث تاريخية فعلية، وتعمل هذه الإشارات -ومعها أشياء أخرى أيضاً- على إظهار سقراط وقد مر بثلاث مراحل تطور : مرحلة سابقة على تعرفه بديوتيما، ثم المرحلة الديوتيمية، وأخيراً المرحلة بعد الديوتيمية فيما يتعلق بنموه الشبقى. أكثر من ذلك أن هذه الإشارات لا تظهر فحسب جوانب تطور شخصية سقراط كفيلسوف، بل تظهر كذلك سمات تطوره كشخصية مخترعة من ابتكار أفلاطون. ومعنى هذا أن أفلاطون إستغل المحاورات كقناع يبرز من وراءه تطوره هو الشخصى كفيلسوف سقراطى، وقناع يجسد من وراءه كذلك ما حل بشخصية سقراط -كفيلسوف وكإنسان فى الوقت ذاته- من تطور.

ويقول جون أنطون -فى إشارة منه ليس إلى شخصية ديوتيما الخرافية فحسب، بل وإلى شخصية سقراط الخرافية أيضاً "يمكننا أن نفترض ونحن مطمئنين أن سقراط لم يتفق فحسب مع كل ما سمعه منها، بل واتخذ بينه وبين نفسه القرار الصعب الذى زلزل روحه -ألا وهو أن يدبر حياته وفقاً لما سمع. " وينكر أنطون أن تكون ديوتيما هى صاحبة الحديث الذى يضعه أفلاطون على لسانها، فهى ليست سوى خدعة أدبية ماهرة من اختلاق أفلاطون. حقاً يبدو أنطون ميالاً إلى الأخذ برأى سايلسوتريس Sylsoutris القائل" "لقد كانت هناك فعلاً أسرار فى الحب اطلع عليها سقراط." ولكن

أنطون يرفض النتيجة القائلة إن ديوتيما كانت هى التى أطلعت سقراط عليهـا. ويفترض إحتمالية أن يكون هذا الإطلاع قد إتخذ صورة إلهام ذاتـى لسقراط. وينتهى أنطون إلى أن سقراط قد تعلم فلسفة الحب من ديوتيمـا والتـى كـانت لديها –فيما يُحتمل– إحساسات تنبؤيـة بـأن سقراط قد يكـون الأداة المناسبة لنقل تعاليمها.

حاول سقراط –فى رأى أنطون– أن يجسد تعـاليم ديوتيمـا هـذه لمـدة تقارب ربع قرن (من ٤٤٠ وحتـى ٤١٥/١٦ ق.م) ولكنـه فشـل ليس فـى أن يصبح معشوقاً لألقبيادس [عرفه عام ٤٣٣ ق.م عندما كان ألقبيادس فى سـن البلوغ] فحسب، بل فشل أيضاً فى أن يخلق منـه خطيبـاً فيلسـوفاً. ولا شـك أن جاذبية سقراط الجسدية التى منعت ألقبيادس من البحث عن عاشق ملائم أكـثر له، أى عاشق قادر [مثل أفلاطون مثلاً؟؟] على جعله فيلسوفاً. وفشـل سـقراط فى كبت وتجاوز شهواته الجنسية نحو ألقبيادس هو الذى كشف عن إخفاقه فى أن يكون أهلاً لترتيب حياته وفق تعاليم ديوتيمـا. ويعتقد أنطـون أن أفلاطـون [وأعتقد أنا أنه وغيره من أتبـاع سـقراط] قـد عـرف كـل هـذا. وبالتـالى كتـب أفلاطون هذه المعالجة الدرامية لقصة مأدبة أجـاثون بطريقـة غامضـة ليحفـظ للأمانة وللتاريخ تفسير سقراط لفلسفة ديوتيما، وفـى الوقـت ذاتـه يحـافظ علـى صورة سقراط بدون تشويه. يقول أنطون "نجحت ديوتيما فى تلقين سقراط فـن الحب، وذلك بوضعه على الطريق الصحيح للحب، ولكن عندما حل دوره هـو لأداء نفس الرسـالة مـع الشـاب ألقبيـادس فشـل فـى أن يحقـق نتائجـاً مماثلـة لنتائجها. رغم كل ما كـان بينهمـا مـن مقـابلات وتعـاملات وتعـاطف مشـترك واضح. فهل كان سقراط يعرف أنه كان سائراً فى الطريق الخطأ؟؟.

ما الذى منعه من الإستمرار والتوغل إلى مسافة أبعد من ذلك؟؟ لا توجد إلا إجابة واحدة فقط هى. أن سقراط أحس حتماً بانجذاب شديد إلى الاعتقاد بأن بمقدوره أن ينجح فى تحويل ألقبيادس إلى الفلسفة. ومن المحتم أن مجاهدة سقراط لتغيير دوره من دور المحب إلى دور العاشق، كانت فى البداية عسيرة ومرهقة له. ومن المؤكد إلى أنه قد توقع كم المخاطر الكامنة خلف كل خطوة يخطوها فى هذه المغامرة، ولكنه ظل مع ذلك يحاول. إن السر الكامن وراء "المأدبة" أنها تمثل تورية بارعة كشف فيها أفلاطون ما حدث لسقراط من فشل دون الإقلال من الحكمة الشبقية الواردة فى رسالته. " ويؤكد أنطون أن ما قدمه أفلاطون على أنه فلسفة "ديوتيما" كان فى الحقيقة فلسفة سقراط فى الحب. ولكن لما كان إخفاق سقراط مع ألقبيادس أمراً غير خفى على أحد، فلم يكن بوسع أفلاطون لكى يحفظ صورة أستاذه طاهرة، سوى إبتداع شخصية "ديوتيما" وبهذه الحيلة أمكن له أن ينأى بسقراط عن تحمل وصمة الفشل فى أن يحيا فلسفته الخاصة والمعروفة لدى كل الأجيال التالية له.

يسود إعتقاد الآن بأن ما ورد فى " المأدبة" من أحاديث متنوعة أدلى بها المجتمعون إن هى إلا محاولة من أفلاطون لإظهار مدى تنوع المفاهيم السائدة حول طبيعة الحب. فكل رأى فى الحب ورد فى "المأدبة" يجب أخذه على أنه تعبير عن إتجاه معين يفهم به بعض الناس طبيعة الحب. ولا يوجد رأى من هذه الآراء يكون صحيحاً والباقى على خطأ، أو العكس لا يوجد رأى يكون باطلاً والباقى على صواب من الزاوية الموضوعية المحايدة [وهى فيما يفترض وجهة نظر أفلاطون] وذلك لأن هناك شئ مناسب فى كل واحد على حدة من المفاهيم التى تم طرحها. فليس الحب أحد هذه التصورات أو

غيره [وبالتالى فلا يكون تصور ديوتيما] وإنما حب خليط من كل هذه المفاهيم [ومن ثم ففيه شئ من مفهوم ديوتيما، ومن تصور ألقبيادس ...الخ] وما يكون التصور "الصحيح" له أمر يختلف من إنسان لآخر.

فمن الخطأ إذن فى ضوء الرأى السابق أخذ موقف ديوتيما على أنه موقف أفلاطون وذلك لأن موقفه الخاص لا يتم تقديمه هنا. حيث يتركنا أفلاطون لنتأمل فى هذا الحوار الغامض، وهو عارف أننا سوف ننتهى من هذا التأمل إلى نتيجة مفادها أن ما يتألف منه الحب يختلف من شخص لأخر، وقد يرى أى امرئ منا أن الحب مزيج مركب من الآراء المقدمة من المجتمعين حول المأدبة هنا. ويترك الرأى القائل إن الحب هو "بناء مركب" بدون إجابة السؤال القائل : هل كانت ديوتيما هى المبتدع الأول للرأى الديوتيمى عن الحب أم كانت فحسب تقوم بدور المؤرخة التى تؤرخ لمفهوم كان منتشراً وشائعاً فى عصرها كله؟؟ إننا لو سلمنا بدعوى أفلاطون الواردة فى بداية محاورة "المأدبة" بأن ما يكتبه فيها هو مجرد رواية أبوللودروس عن حكاية أرستديموس لعملية تذكر سقراط لمحادثة تمت منذ ما يقرب من ربع قرن مضى فإننا نصبح أكثر ميلاً إلى قبول أن ما حدث فى "المأدبة" كان عبارة عن نقل لآراء حقيقية لديوتيما (التاريخية) نقلاً كاملاً. وحتى مع التسليم بأن أفلاطون تحدث هنا كمجرد مؤرخ محايد لديوتيما فحسب -فإننا نعتقد أن حديث ديوتيما قد نُقح تنقيحاً شديداً بواسطته، وربما أيضاً بواسطة سقراط وأبوللودروس وأرستديموس. فلئن كان أفلاطون قد قدم فى "المأدبة" رأياً شائعاً ومنتشراً عن الحب على أنه رأى ديوتيما التاريخية الحقيقية، فسوف يتساوى فى الترجيح إذن نسبته إلى ديوتيما التاريخية الحقيقية مع نسبته مع أى مصدر آخر. وبالتالى لا يكون الرأى القائل : إن طبيعة الحب هى "الجماع

المركب" من التصورات المطروحة حوله هو الحل القاطع لمشكلة الوجود التاريخى لديوتيما.

د- القول بعدم وجود أية إشارة إليها فى التراث القديم :

يرى أصحاب هذا القول أن ديوتيما لو كانت شخصية تاريخية حقاً لما أصبحت مجهولة جهلاً كاملاً لدى المعاصرين لها، ولدى تلاميذ أفلاطون أيضاً. فلم تُذكر ديوتيما على الإطلاق فى أى كتابات ظهرت فى الحقبة الأفلاطونية، اللهم إلا ما ورد من ذكر لها فى "المأدبة". ولا وجود لأى شهادة على أنها كانت موجودة، ولم يعرفها أحد آخر غير أفلاطون [هذا إن لم يكن أفلاطون نفسه قد إختلق وجودها أصلاً] إن كاهنة مثلها نجحت -كما يذكر سقراط- فى تأخير وباء الطاعون لمدة عشر سنوات كان يجب أن تصبح مشهورة حتى ولو لهذه الحسنة وحدها. ولكن حدث أن خلت كل الروايات التاريخية المتحدثة عن وباء الطاعون عن أى إشارة إلى شفاعتها الكهنوتية هذه. ويتساءل أنصار هذا القول عن السبب الذى جعل الأثينيين -الذين كانوا يرهبون الآلهة، ويعبدون شخصية البطل- لا يحتفون بذكرى مثل هذه الشفاعة. لماذا أغفل ذكرها ثيوكديديس الذى كان فى العشرين عام ٤٤٠ق.م فى كتابه الذى وضعه للتأريخ للحروب البولوبنزية؟؟ لماذا لم تذكر فى محاورة "المأدبة" لأكسينوفون، ولم تذكر فى أى عمل على الإطلاق من مسرحيات أرستوفانيس؟؟

هـ- اعتراضات على المقولات السابقة :

عرضت فى هذا القسم عدداً من المقولات التقليدية المنكرة لوجود ديوتيما كشخصية تاريخية فعلية. غير أننا نرى العديد من أوجه التناقض فى

الرأى التقليدى القائل بضرورة عدم اعتبار آراء ديوتيما آراءً تخص إمرأة تاريخية حقيقية، بل يجب ردها إلى سقراط أو إلى أفلاطون. الجانب الأول فى البرهان التقليدى المُنكر لوجود ديوتيما هو القول بأن ديوتيما لم تكن غير وسيلة استخلها أفلاطون لإبراز السمات النسائية للتفلسف. وتدخل فى هذا الطابع النسائى للفلسفة صفات : الاستسلام، الجمال، السحاق غير الفلسفى و/أو الغموض الجنسى. وتصبح ديوتيما فى آن واحد أماً للأرض، ووسيطة مترهبنة بين البشر وبين الآلهة، ومعلمة لسقراط. وهناك رواية أخرى لهذا البرهان تذكر أن ديوتيما ترمز إلى شخصية "سقراط" والذى استطاع أن يخفى نفسه بفضل مهارة أفلاطون الأدبية وراء شخصية هذه الكاهنة من أجل إحداث التأثير المتهكم المطلوب، أو لأن التقاليد والأعراف القويمة اقتضت منه فعل ذلك.

لا يخلو الجانب القائل "بالتهكم السقراطى" للبرهان التقليدى من بعض الوجاهة، لقد كان سقراط مشهوراً بالتهكم والسخرية، فضلاً عن أن إشاراته إلى ديوتيما كلها إشارات ماكرة، إذ يذكر عنها أنها كاهنة، ومن مدينة مانتينا، وأنها المسئولة عن تأجيل وباء الطاعون القاتل – الذى كان من ضحاياه بريكليس الشهير [فقد مات به] والمؤرخ الذى لا يقل شهرة عنه ثيوكديدس [وإن كان هذا الأخير قد نجا منه]. غير أن البرهان القائل "بالتهكم السقراطى" يفشل فى تفسير الغياب الكامل لردود أفعال الحاضرين على هذه القطعة من التهكم الحاذق بالغ الإتقان. فلا أحد من الحاضرين قد فطن إليها، ولم يحدث أن ضحك لها أحد، أو إرتاب أحد فى كلام سقراط، بل على العكس كان رد الفعل الواقع فى المحاورة هو رد فعل تجاه حديث يسلم الحاضرون جميعاً بأنه حديث حقائق. فكان رد فعلهم إزاءه هو الإصغاء المهذب.

يرى تايلور A.E.Tayloy أن محاورات أفلاطون تمد القارئ الفاهم بصورة لسيرة حياة أستاذه الأثير لديه، سيرة حياة سقراط التاريخي. ومن ثم فوفقاً لتايلور لم يزّيف أفلاطون أى تفاصيل هامة عن سقراط. فلو كان روسين محقاً فى رأيه "بأن فكر ديوتيما لم يكن هو المرحلة الأخيرة فى تطور سقراط الفكرى -كما تم تقديمه فى كل محاورات أفلاطون- يصبح بمقدورنا ترتيب المحاورات ترتيباً زمنياً وفقاً لتاريخ كتابتها وذلك بالنظرإلى سن سقراط فى كل محاورة منها، ويصبح بمقدورنا كذلك تبين ما أصاب أفكاره حول طبيعة الحب الشبقى من تطور كبير، ونتمكن من تبين كيف تطور وانتقل إلى ما بعد المرحلة الديوتيمية.

يتضمن استدلال أنطون البارع "للسر" الكامن وراء محاورة المأدبة رأيين حول وجود ديوتيما التاريخى: الأول يذهب إلى أن نظرية ديوتيما إما أنها خاصة بسقراط وإما أنها خاصة بأفلاطون. والثانى يذهب إلى أن الآراء التى ينسبها سقراط إلى ديوتيما تعبر فعلاً عن آراء ديوتيما الحقيقية، ومن ثم تكون المحاورات السقراطية فى نظر أنصار الرأى الأول إما عبارة عن رواية لحياة سقراط التاريخى الحقيقى، أو هى تعبير عن تطور فكر أفلاطون الشخصى، وإما أنها مزيج منهما معاً. فإذا كانت هذه المحاورات عبارة عن رواية تاريخية لحياة سقراط، يصبح باستطاعة القائلين بهذا الرأى اعتبار المحاورات السقراطية الأخرى ذات الصلة بسيرة حياة سقراط [مثل فيدون والدفاع، قريطيون] علامات تحدد عمر سقراط الحقيقى حسب التاريخ الدرامى لهذه المحاورات، وباستطاعهم كذلك ترتيب هذه المحاورات ترتيباً زمنياً حسب عمر سقراط فى كل واحدة منها. كما سوف يمكن هذا الترتيب الزمنى أنصار الرأى الأول من عقد مقارنة بين المفاهيم والآراء الأساسية

التى نادى بها سقراط ونسبها إلى ديوتيما فى المحاورة وبين تلك الآراء التى يُقدم أفلاطون أستاذه التاريخى معتنقاً لها. ولكن يجب تنبيه أنصار الرأى الأول إلى هذه المشكلة هل ترتيب المحاورات الزمنى هذا يُظهر أن سقراط قد عالج المسائل التالية أم لا :

١) هل يكون الجمال فى مفهوم ديوتيما عن الجمال المطلق مثالاً من المثل الأفلاطونية أم أنه لا يتجاوز مستوى المظاهر المادية الخارجية؟؟

٢) هل يتضمن مفهوم الخلود لدى ديوتيما القول بأن الخلود يتحقق للنفس عندما يتم تناسخها أم لا ؟؟ وهل الخلود لديها قائم على مفهوم أفلاطون عن الهوية الفردية أم لا؟؟

٣) هل الحب لدى ديوتيما يشمل القول بالخضوع للعقل كما هو لدى أفلاطون؟؟

فى حين لو كان الخيار الثانى وهو أن أنصار الرأى الأول قد قصدوا إثبات أن ديوتيما تعرض آراء أفلاطون [أى آراء شخصية "سقراط" الأفلاطونية] لكان يجب عليهم الوصول لإثبات ذلك دون افتراض أى من النقطتين التاليتين : لا افتراض أن أفلاطون قد نسب إلى سقراط آراء متعارضة مع تلك الآراء المعروف أن سقراط الحقيقى قد اعتنقها حقاً، ولا القول باعتناق أفلاطون لآراء غير متسقة حول المسائل المذكورة آنفاً. إذ لو كانت أى نقطة من النقطتين السالفتين ركيزة لقيام الرأى الأول سوف يُضحى هذا الرأى مساوياً لدعوى تقول إن الكثير من تصورات سقراط و/أو أفلاطون الأعظم أهمية من الزاوية الفلسفية من الآراء السالفة لم يعتنقاها بشكل متسق.

وفى هذه الحالة سيقدم الرأى الثانى إجابة أوضح من السابقة عن سؤال : هل كانت ديوتيما قناع يتخفى وراءه سقراط أو سقراط الأفلاطونى أم لا؟؟

أما الرأى الثانى فيذهب إلى أن الآراء التى ينسبها سقراط إلى ديوتيما تُعبر فى الواقع عن آراء ديوتيما الحقيقية، وليست آراء سقراط التاريخى، ولا شخصية سقراط الأفلاطونية. ولن يحظى الرأى الثانى بمزيد من القبول عن الرأى الأول لو عجز أنصاره عن إثبات وجود جوانب اختلاف لا يمكن تسويتها بين فلسفة ديوتيما وبين تلك السقراطية - الأفلاطونية، جوانب اختلاف لا يمكن تسويتها باللجوء إلى القول إن موقف سقراط / أفلاطون من القضايا المثارة قد اختلف مع مرور الزمن من المرحلة الديوتيمية إلى المرحلة التى تُعرف اليوم بالمرحلة السقراطية أو الأفلاطونية. فعلى أنصار الرأى الثانى إذن إثبات : إما (أ) أن سقراط قد إتخذ مواقفاً مختلفة عن تلك التى تُطرح فى المأدبة على أنها مواقف ديوتيما قبل وكذلك بعد التاريخ الدرامى "للمأدبة". وإما (ب) إثبات أن المحاورات التى يُعلن أفلاطون فيها آراءً متعارضة مع تلك الآراء الديوتيمية قد تم تأليفها فى وقت شديد القرب من تاريخ تأليف "المأدبة". مما سوف يؤدى إلى وقوع أفلاطون فى تناقضات مذهبية شنيعة لو افترضنا أن الآراء الديوتيمية هى آراء أفلاطونية.

حتى لو استطاع أنصار الرأى الثانى إثبات وجود مثل هذه المستويات القوية من التعارض بين آراء ديوتيما الثابتة وبين النظريات الأفلاطونية/ السقراطية، يظل البرهان القائل "بغياب وجود شهادة نصية قديمة" على وجود ديوتيما برهاناً جديراً بالاعتبار. وقد يتساءل المعترض على هذا البرهان : هل كنا سوف نعتقد برسوخ أن سقراط فيلسوف لو كانت مسرحية السحب هى

الرواية التاريخية الوحيدة المعاصرة لهم والتى تتضمن معلومات عنه أم لا؟؟ فيجب إذن الإقرار بالحقيقة التالية : إن الصورة التى تصلنا عليها الرواية الصحيحة، وكذلك حجمها، وما لها من طول، يحدد من جانبه حقيقة ما يُعتقد أنها تُشير إليه. ومن تُراه ذلك الذي يعلم الحوادث والعوارض التى تسببت فى إتلاف الشهادات المعاصرة الأخرى؟؟ إن كون محاورة المأدبة هى الشهادة التاريخية الوحيدة الباقية لدينا على وجود ديوتيما لا يدعم على الإطلاق الدعوى الذاهبة إلى أن " المأدبة " رواية تاريخية ولكن الشخصية المحورية فيها كانت شخصية خرافية مختلقة. وسوف أنتقل الآن إلى بحث القول المؤيد لدعوى أن ديوتيما شخصية تاريخية حقيقية.

٣- ديوتيما التاريخية :

سوف أقوم فى هذا الجزء من الفصل بعمل التالى : أ] تقديم دليل من مجاورات أفلاطونية أخرى -غير "المأدبة" - يؤيد احتمال مقابلة سقراط لديوتيما. ب] الإشارة إلى دليل أثري يؤيد وجود ديوتيما التاريخى. ج] تقديم نصوص أقدم من ذلك تؤيد هذه الدعوى. د] عرض لبعض الآراء المحدثة القائلة بوجود ديوتيما التاريخى.

[أ] شهادة من أفلاطون :

هل حدث وسعى سقراط إلى إلتماس النصيحة من إمرأة كاهنة أو فيلسوفة؟؟ إذا كان أفلاطون يُؤخذ كمصدر ثقة للمعلومات عن تاريخ سقراط، فإننا نعلم منه أن سقراط كان شخصية متدينة عميقة الإيمان، وأنه كان صاحب تاريخ طويل فى الإصغاء إلى صوت قرينه من عالم الجن. وفى استشارة الكاهنات. إذ نرى أفلاطون يقص علينا فى "الدفاع" (21a) ما توجه

به صديقه "خريفون" من سؤال إلى كاهنة دلفى عما إذا كان هناك من هو أحكم من سقراط أم لا، وإذا كان . تايلور يؤرخ لهذا الحدث "بأنه قبل بداية الحرب البلوبونيزية، أى عندما كان سقراط دون الأربعين" وإذا كان سقراط يُورد قصة سؤال خريفون للعرافة كدليل براءة له أمام المحكمة، يصبح بإمكاننا التأكيد بإطمئنان على أن سقراط لم يكن يمانع على الإطلاق فى استشارة الكاهنات، بل وأن نفترض أنه كان يؤمن إيماناً كاملاً بتعاليمهن. الأكثر من ذلك أن استشارة خريفون لكاهنة دلفى قد وقعت خلال السنوات العشر التى نزعم أن لقاء بديوتيما قد وقع فيها.

بل يشير سقراط فى "مينون" إلى تعوده على أخذ مشورة الكاهنات، إذ يذكر عن نفسه "لقد استمعت إلى رجال ونساء متبحرين فى أمور الدين، أى طائفة الكهنة والكاهنات الذين بذلوا جهوداً عظيمة لفهم مبرر ما يقومون به من أفعال .... " ومن ثم فإذا كان سقراط رجلاً متديناً شديد التدين، رجلاً أصغى بخشوع إلى أوامر هاتفه الباطنى، والقوى الدينية الوسيطة فلا شئ يصبح غريباً إذن فى كونه قد لجأ إلى استثارة ديوتيما – العرافة المانتينية. ومع ذلك يجب ملاحظة أن حديثه مع ديوتيما يختلف اختلافاً ملحوظاً عن تلك الأحاديث المذكورة له مع الوسائط الدينية الأخرى فى جانبين : أن حديثه عن ديوتيما يتخذ طابع حديث شخص سفسطائى، ويرد فى صورة أطول بكثير من أية أحاديث أخرى وردت إليه عن الكهنة الآخرين. غير أن هذين الجانبين من الاختلاف لا يكفيان للبرهنة على أن حديث ديوتيما كان " فبركة " سقراطية، أو " فبركة " أفلاطونية. وذلك لأن ما ورد على لسان سقراط نفسه من روايات عن قيامه باستشارة الوعاظ من رجال الدين تُثبت بالتأكيد أنه لا يوجد أى شئ غريب فى أنه قد أجرى الحديث المذكور فى "المأدبة".

ب- الدليل الأثري :

المخطوطة القديمة لمحاورة "المأدبة" لأفلاطون محفوظة بين مقتنيات جامعة أكسفورد. وهي واحدة من أقدم المخطوطات البردية التي وصلت إلينا. ويوجد في متحف مدينة نابولي الوطني صندوق صغير من البرونز كان -حسبما يرى العالم الأثري المتخصص في الكلاسيكيات Paoline Mingazzini- هو الغلاف الخارجي للعلبة التي احتوت أصلاً على نسخة محاورة "المأدبة".

ويصف أوتوجان Otto Jahn – وهو أحد الباحثين المدققين في النقوش الأثرية القديمة- الزخارف المنقوشة على هذا الصندوق البرونزي بقوله "نرى عليه صورة منقوشة بسيطة ليس فيها من أثاث سوى مقعد متواضع بلا ظهر، تجلس عليه امرأة مرتدية ثوباً طويلاً فضفاضاً، وعلى جسدها طُرح كذلك رداء يغطي الجزء الأسفل من الجسم، وعلى رأسها وضع تاج يشبه الخوذة لا يكشف سوى عن مقدمة تسريحة شعرها فحسب، ويوحي منظر السيدة في جملته بوضوح أن المرأة منهمكة في الحديث، وقد استغرق انتباهها كله الموضوع الذي تتحدث فيه، إذ نراها تنظر إلى الأمام ورأسها وجسدها كله مائلان معاً إلى الأمام وكأنها تدلي بحديث: وتضع رجلها اليمنى على اليسرى، في حين تتكئ بمرفق ذراعها الأيمن على فخذها الأيمن، والذي تمده إلى الأمام عن المرفق قليلاً. أما اليد فتتخذ شكل إشارة لا شك في أنها تعبر عن قوة الكلام. ونحن نعرف أن وضع رجل على الأخرى في وضع الجلوس كان يعتبر نوعاً من قلة الذوق في نظر القدماء -خاصة لو جاء من النساء- أما عندما يرد هذا الوضع في نصب تذكاري فني، فإنه يشير إلى

حالة عقل منهمك إنهماكاً كاملاً فيما يقوم به بدرجة تنسيه العادات العامة الشائعة. وتعبر مثل هذه الحركة عن وضع شخص منهمك تماماً إما فى الحزن، أو فى التأمل، وإما فى النشاط العقلى الخالص للتعبير عن أفكاره الخاصة بترتيب دقيق. لذا فباستطاعتنا أن نقول -دون خشية الوقوع فى الخطأ- أن المرأة يستغرقها حديث حيوى توجهه بكل تركيزها إلى الرجل الواقف أمامها.

أما الرجل فيقف أمامها مرتدياً عباءة بسيطة يلتف أحد طرفيها حول ذراعه الأيسر، فى حين ينبسط ذراعه الآخر إلى جانب جسده، أما الصدر والكفتان والذراع الأيمن، فهى عارية تماماً. وهو يميل بجسده ميلاً قوياً إلى اليمين، والثقل فى معظمه مركز على الرجل اليمنى الممدودة إلى الأمام قليلاً، ورأسه مائلة إلى اليمين كذلك [وهو] أصلع الرأس، أفطس الأنف، غائر العينين يعلوهما حاجب سميك، غليظ الشفتين، كث اللحية." وينتهى الأستاذ جان بعد إجراء مقارنة بين هذا النقش البرونزى وبين نقوش وتماثيل أخرى من عصر أفلاطون، وبعد تشخيص صورة إله الحب (الإيروس) التى تظهر بوضوح بين صورتى المرأة والرجل، ينتهى إلى " اعتقد أن ما نراه هنا هو سقراط والذى تركزت عيناه واشتد انتباهه إلى كلمات ديوتيما والتى راحت فى حديث مفعم بالحيوية تعلمه طبيعة الحب، وتكشف له -كما قالت هى نفسها- أسرار الحب المقدسة. وبينما هما مستغرقان فى هذا "التأمل المقدس" يدنو إله الحب منهما من فوق تاج العرافة [وهو رداء كهنوتى يُستعمل فى تأدية الطقوس الدينية] وهو إلى جانب ما يوجد فى الصورة أيضاً من صندوق مزخرف كلها رموز لاستهلال مرحلة الخبرة والتجربة." ويذكر الأستاذ بولينو منجاتسينى Paolino Mingtzzini أن المقارنة تكشف عن تطابق صورة

الرجل الواردة فى النقش مع صورة تمثالين لسقراط من القرن الرابع ق.م. لقد رسُمت هذه الصورة على غرار تمثال سقراط الذى عهد الأثينيون بنحته إلى المثال العظيم ليزيبوس Lysippus. فى حين يظهر إله الحب على هيئة كائن أسطورى بأجنحة ملاك على عكس صورتى سقراط وديوتيما اللتين كانتا واقعيتين تماماً. ورغم أن منجاتسينى يعترف بأننا لا نعرف [بعيداً عن هذا الدليل] ما إذا كانت هناك شخصية حقيقية اسمها "ديوتيما" أم لا، ولسنا نعرف كذلك ماذا كانت عليه علاقتها بسقراط، رغم ذلك نجده يقول "إنها لدى أولئك الذين قرأوا محاورة المأدبة شخصية حقيقية مشابهة بلا شك لتلك الصور المرسومة فى هذا النقش ضئيل البروز." علاوة على ذلك نراه ينادى بضرور مقارنة الصورة الحقيقية لسقراط وديوتيما الموجودة على غطاء الصندوق البرونزى المحتوى على محاورة "المأدبة" بالنقشين البرونزيين الصغيرين اللذان يغطيان جانبى الصندوق، ويرجعان من الناحية الأثرية إلى حوالى ٣٣٠-٣٤٠ق.م. ومن المرجح أن النقوش المرسومة على غطاء محاور المأدبة هذا الذى يمثل صندوقاً من الخشب -قد نقشت كنوع من النسخ التذكارية، ربما احتفالاً بمرور مائة عام على مقابلة ديوتيما لسقراط عـ ٤٤٠ق.م ولما كانت هذه النسخة التذكارية قد كتبت بعد سبعة عشر عاماً مـ وفاة أفلاطون نفسه، إبان رئاسة ابن اخته سيبسيبوس Speusippus للأكاديمية، فمن المستبعد إذن أن تكون ديوتيما شخصية خرافية أو وهمية، ؛ كانت شخصية حقيقية. ومن المؤكد أن أفلاطون يعرف ما إذا كانت ديوتيما شخصية حقيقية أم لا، وإذا كان أفلاطون يعرف ذلك -فكيف يمكن لتلاميذ، الذين ناقشوا بلا شك ودرسوا حديثها فى "المأدبة" وتعاونوا معاً فى إعداد هـ

النسخة التذكارية وفى إعداد غيرها من النسخ الأخرى للمحاورة– كيف يمكن لهم أن يخطئوا فيما يتعلق بالوجود التاريخى لديوتيما؟؟

إذن يصبح لدينا –بفضل اكتشاف هذا النقش البرونزى– دليلاً أثرياً هاماً (وإن يكن دليلاً غير مكتوب) يؤيد بقوة الوجود التاريخى لديوتيما الحقيقية. ويمكننا بفضل هذا الدليل استخدام محاورات أفلاطون نفسها كدليل آخر إضافى على وجود ديوتيما الحقيقى. والواقع أن إشكالية ما إذا كانت ديوتيما شخصية حقيقية فعلاً أم أنها شخصية وهمية مختلقة، قد أثيرت لأول مرة –كما سوف أذكر فيما بعد– فى نهاية القرن الخامس عشر. وأصبح القول بأنها شخصية خرافية من ابتكار خيال أفلاطون بمثابة المذهب الرسمى المعتنق منذ ذلك الوقت.

جـ- الشهادة المكتوبة :

لا نجد على مدى خمسمائة عام تقريباً أى ذكر لديوتيما، لا فى المسرحيات، ولا فى الأدب الشعبى، ولا فى كتب التاريخ، أو الموسوعات أو المؤلفات الفلسفية. لا يرد أى ذكر لوجودها فى الواقع ولنظريتها فى الحب الشبقى إلا فى النسخ المخطوطة "للمأدبة" لأفلاطون فحسب، ولم يرد ذكرها بعد ذلك إلا مع بداية القرن الثانى الميلادى. حيث يرد ذكرها مع شخصيات نسائية أخرى مثل أسبازيا وثارجيليا Thargelia فى مسرحية للكاتب الساخر لوسيان Lucian باسم "الخصى" The Eunuch ومع أن مسرحية "الخصى" يغلب عليها طابع الملهاة [وربما المسرحية الهزلية] فإنها تعرض لذكر وجود شخصيات ديوتيما وثارجيليا وأسبازيا كدليل واقعى على أنه حتى النساء كن فلاسفة. حيث يرد ذكر هؤلاء الفيلسوفات فى سياق روائى يلتمس فيه الخصى

من ديوقليس Diocles أن يسمح له بشغل وظيفة رسمية كمعلم للفلسفة. إن الخصى فى المسرحية مخنث مجرد من الرجولة يتشبه بالنساء وهو يقدم إلتماسه إلى ديوقليس. ولما كان من الثابت تاريخياً أن هناك نساء فلاسفة – عُرف عنهن العمل فى تدريس الفلسفة، وليس فقط أنهن كن تلميذات يدرسن الفلسفة، فإنه يلتمس –أى الخصى وهو الرجل ذو الطبيعة النسائية –من ديوقليس "أن يُحامل بالمثل، وأن يحظى بالموافقة الرسمية على أن يكون معلماً للحكمة وأن يُسمح له بتشكيل مجموعة من التلاميذ يلتفون حوله."* حقاً قد يتبادر إلى الذهن أن الكاتب عندما ذكر أسماء أسبازيا وديوتيما وثارجيليا ذكرهن على سبيل السخرية من الخصى ومنهن على حد سواء. ولكن هذا الخاطر سرعان ما يزول عندما لا نجد الأديب الساخر لوسيان يتمادى فى مزاحه فلا نجده مثلاً يفترض أن النساء وكذلك أولئك النفر من الخصيان– الذين لهم سمات نسائية– ليسوا أهلاً للاشتغال بتعليم الفلسفة. ولكن نجد أن ما حدث بعد ذلك كان على العكس. لقد كان محور تركيز المحاجة كلها ينصب حول ما إذا كان الخصى يمكن أن يضحى معلماً مناسباً للأولاد المراهقين الصغار أم لا.. ولا نجد فى الكتاب كله أى إيماء بأن ديوتيما وأسبازيا وثارجيليا كن شيئاً آخر غير فلاسفة بالفعل. ولا يكتفى لوسيان بذلك، بل يعود ليذكر ديوتيما مرة أخرى فى كتابه "الصور" Portraits فى جملة النساء الشهيرات اللائى" ترد رسوم لهن أو ترجمات مختصرة لهن جنباً إلى جنب مع مجموعة الرجال القدماء ذوى الشهرة." فلا يرد لديه أى إيحاء بأن ديوتيما كانت شيئاً آخر غير أنها كاهنة فيلسوفة ماتت منذ فترة طويلة.

وترد إشارات مباشرة وصريحة أخرى إلى ديوتيما دون أى تلميح ولو من بعيد بأنها ليست شخصية حقيقية لدى كتاب آخرين فى القرن الثانى

الميلادى. إذ يذكرها ارستديز Aristides فى "خطبه" وكذلك يفعل شارح أرستيديز. فى حين يورد ماكسميوس الصورى Maximus Tyrius [حوالى عام ١٨٥–١٢٥م] اسم ديوتيما ثلاث مرات. ويشير إليها كذلك كليمانت السكندرى [والذى عاش تقريباً بين ٢١٣–١٥٠م] وفى النصف الثانى من القرن الرابع الميلادى نجد ثمستيوس Themistius [حوالى ٣٨٨–٣١٧م] يشير إلى ديوتيما كمعلمة لسقراط. وفى وقت متأخر فى القرن الخامس الميلادى نجد برقلس [حوالى ٤٨٥–٤١٥م] يذكر ديوتيما ثلاث مرات دون أى إيحاء بأنه اعتقد أنها كانت شيئاً آخر غير كونها شخصية حقيقية فعلية.

وهكذا نجد أن تسعة عشر قرناً قد مضت –منذ وقت تدوين أفلاطون لمحاورة "المأدبة" [والتى من المرجح كتابتها عام ٣٨٨ق.م، ولا يمكن بالطبع سوى وضع تقديرات ترجيحية فقط لتواريخ كتابة أفلاطون لمحاوراته] وحتى عام ١٤٨٥م. عندما نشر الفيلسوف الإيطالى مارسليو فشينو Marsilio Ficino فى كتابه " Oratio Septima II " لا يرد فى أى موضع ذكر ديوتيما بوصفها شيئاً آخر غير أنها شخصية فعلية أجرت محاورة مع سقراط سُجلت بواسطة أفلاطون. وهكذا ظلت ديوتيما لمدة تسعة عشر قرناً –كما يؤكد ذلك الباحثون وأدلة الآثار– شخصية حقيقية لها وجود تاريخى. أما بعد ذلك، وبعد أن استبعد فيشينو أن هناك إمرأة فيلسوفة. انتشر استخفافه بالفكرة انتشاراً واسعاً، فاتخذ شكل العقيدة المترسخة على ما يقرب من خمسمائة عام بعد ذلك. والواقع أنه مع عدم معرفة الفنان الذى أبدع ما اتفق علماء الآثار وعلماء النقوش الأثرية على أنه صورة حقيقية لديوتيما القرن الرابع ق.م، وأنه عبارة عن غلاف لكتاب –يُنظر إلى ديوتيما على أنها شخصية وهمية من ابتداع أفلاطون. حقاً لا يكفى الدليل الأثرى فى البرهنة على وجود

ديوتيما وجوداً حقيقياً، لكنه يلقى بعبء الإثبات والبرهنة على أولئك الذين زعموا بعد ألفيتين ميلاديتين ودون الاستناد على أى دليل أن ديوتيما لم يكن لها وجود تاريخى حقيقى.

٢ ـ رأيان محدثان يقولان بالوجود التاريخى لديوتيما :

سوف أعرض فى هذا القسم رأى تايلور A.E.Taylor مؤرخ الفلسفة المشهور، ورأى ولتر كرانتس Walther Kranz عالم اللغويات الشهير.

أ ـ رأى تايلور فى ديوتيما :

يقول تايلور "لا يمكننى الاتفاق مع مجموعة الباحثين المحدثين الذين يعتبرون ديوتيما المانتينية شخصية وهمية : ولا أتفق معهم فى البحث عن الأسباب الوهمية لما فعله أفلاطون –كما يزعمون– من تعيين لاسم العرافة وتحديد لمكان ميلادها. إذ يبدو فى اعتقادى أن إدخال شخصيات خرافية وأسماء وهمية فى الأحاديث حيلة أدبية كانت مجهولة تماماً لأفلاطون .. كما أننى لا أعتقد أن أفلاطون لو كان قد ابتدع شخصية ديوتيما كان من شأنه أن يستمر فى الكلام ليصبح على لسان سقراط عبارة دقيقة كتلك التى قال فيها أن ديوتيما نجحت فى تأجيل وباء الطاعون الذى كان سوف يحل فى السنوات الأولى من الحرب الأرخيدامية The Archidamian War لمدة عشر سنوات "وذلك بأن شفعت للآلهة أثينا بتقديم قربان لهما " .. ومن الواضح أن الهدف من ذكر زيارة ديوتيما لأثينا عام ٤٤٠ق.م لم يكن فقط للتدليل على مقابلة سقراط لها : بل وأيضاً للإشارة إلى أن المذهب السرى القائل "بارتقاء النفس عن طريق التأمل" كان واحداً من المعتقدات التى اعتنقها سقراط منذ أن كان

فى الثلاثيـن مـن عمـره –وقد أضحـى هذا المعتقد مذهباً شـائعاً فـى عصـر أفلاطون.

ولكن يجب ملاحظة أنه إذا كان تايلور يعتبر ديوتيما شخصية تاريخية حقيقية، فإنه لا يرى أن الحديث المنسوب إليهـا فـى "المأدبـة" مـع ذلـك حديـث حرفى لديوتيما التاريخية. وعلى كل الأحوال فإن "مأدبة" أفلاطون عبارة عـن رواية من راوى ترتيبه الرابع فى الرواه الذين نقلوا الآراء الواردة فى الجلسة الأصلية والتى استرجعت بعـد خمسـة وعشـرين عامـاً مضـت علـى وقوعهـا. ويؤمـن تـايلور بـأن المحـاورات السـقراطية المبكـرة تشـتمل علـى تسـجيل أفلاطونـى سـردى لأفكـار أسـتاذه سـقراط التـاريخى الفعليـة. وسـجل كذلـك لعصرها. ومن ثم يجب أن تؤخذ المعلومات التى يوردها أفلاطون عن سقراط –فى رأى تايلور– على أنها أفكار حقيقية تاريخية لسقراط فى الواقع."

ب ـ رأى ولتر كرانتس :

فى مقالين بعنوان "ديوتيما" و "ديوتيما المانتينيـة" يتنـاول ولـتركرانتس مشكلة وجود ديوتيمـا التـاريخى. وينتهـى فيهـا إلـى الإيمـان بوجـود شـخصية تاريخية باسم ديوتيما. و نجده يجرى فى مقاله "ديوتيما" مناظرة بيـن شـخصية "ديوتيمـا" لـدى هلدرليـن Holderlin مـن مجموعـة أعمالـه "هـايبريون" والمستوحاة من الشخصية الحقيقية. وبيـن شـخصية ديوتيمـا لـدى أفلاطـون – ومنـاظرة بينهمـا فـى أسـلوب حياتهمـا الحقيقـى. ويـورد كرانتس العديـد مـن البراهين للتدليل على رأيه بوجود مثل هذه الشخصية.

<u>أولاً</u> يشير كرانتس إلى أن الصورة المسترجلة لديوتيمـا الـواردة فـى "المأدبة" تدل على أز اسمها كان اسماً شائع الاستعمال آنـذاك. ومـن ثـم فمـن

المرجح بشدة أن تكون قد وجدت شخصية محددة قد سُميت باسم "ديوتيما" حقاً. ولجوء أفلاطون إلى استعمال اسم حقيقى ذى شهرة كاسمها يؤكد على أنها شخصية حقيقية تماماً مثلها مثل غيرها من الشخصيات الأخرى المذكورة فى "المأدبة" والذين كانوا جميعاً أناساً حقيقين صورت شخوصهم تصويراً دقيقاً فى "المأدبة".

ثانياً: يشير كرانتس إلى أن ديوتيما -حسب رواية أفلاطون- كانت كاهنة من البلوبونيزوس، وأنها تلقت دعوة لمساعدة أثينا وحمايتها من وباء الطاعون، ونجحت فى صده عنهم لمدة عشر سنوات قبل الحرب البلوبونيزية. ويذكر ثيوكديدس أن العرافين قد تنبأوا بنشوب الحرب والوباء معاً، وفى مثل هذه الظروف العصبية، لا نستبعد لجوء دولة المدنية إلى استقدام كاهنة من مكان آخر لمواجهة هذه المحن. فمن المرجح جداً إذن أن كاهنة مانتينية كانت موجودة فى أثينا فى هذه الفترة والتى كان سقراط لا يزال فيها فى طور الشباب.

والدليل الثالث الذى يقدمه كرانتس هو أن إسخينيس Aischines وكسنيوفون وأفلاطون يذكرون جميعاً أن أسبازيا كانت معلمة لسقراط. وإذا كان كسنيوفون يروى حديث سقراط مع العاهرة ثيودوتا Theodote عن قيمة حياتها، يكون من الطبيعى تماماً أن يزور سقراط ديوتيما إبان فترة إقامتها فى أثينا. ومع ذلك يجب الانتباه إلى أن كرانتس يعتقد أنه نظراً لطول المدة التى وقعت بين لقاء سقراط مع ديوتيما الفعلى وبين كتابة "المأدبة" فإن الأحاديث التى ذكرها أفلاطون فيها أحاديث كلها من اختلاق أفلاطون.

د- فى دعم الرأى الثانى :-

فرقت فى الجزء الأول من هذا الفصل بين فلسفة ديوتيما وبين فلسفتى كل من أفلاطون وسقراط. وأظهرت كيف أنه مـن المستبعد أن يكون مفهوم الجمال المطلق لدى ديوتيما مثالاً أفلاطونياً، وافترضت أن مفهومها للجمال من الأنسب اعتباره صوة من مستوى الظواهر الجسمية الخارجية وليس من عالم المثل (المفارق). ورأينا إضافة إلى ذلك أن مفهومها عن الخلود لا يتحدث عن نفس خالدة يتم تناسخها، وإنما تصبح النفس خالدة فيه من خلال نجاح المرء فى إنجاب صفاته الخاصة فى نفس المحبوب. إذ يغدو المرء خالداً بفضل تعاقب صفاته فى شخص المحبوب، وليس لأن نفسه تستمر فى الحياة. كما أن تصور ديوتيما عن " الهوية الشخصية" يختلف عن مفهوم أفلاطون عنها. ورأينا أن الحب لدى ديوتيما مع أنه حب عقلانى وفكرى فإنه لا يحمل مع ذلك العلاقة نفسها التى تكون بين الحب والعقل لدى أفلاطون. فالحب لدى ديوتيما يستغل العقل استغلالاً نفعياً أداتياً، كوسيلة لتحقيق غاية الحب نفسها –وأعنى بها الوصول إلى هذا النوع الخاص من الخلود الذى تقول به ديوتيما.

أما فى الجزء الثانى من الفصل فقمت ببحث التعارض بين الرأيين الأول والثانى. حيث يزعم الرأى الأول أن المواقف الفلسفية المنسوبة إلى ديوتيما يجب أخذها على أنها : إما (أ) تخص شخصية سقراط الأفلاطونية. وإما (ب) تخص سقراط الحقيقى. ولن يكون هذا الرأى الأول مقبولاً إن لم ينجح فى الرد على اعتراضين هما : الأول أن سقراط قد اعتنق قبل وكذلك بعد التواريخ الدرامية الموضوعة لكتابه "المأدبة" أفكاراً وآراءً متعارضة مع

تلك المقدمة هنا على أنها أفكار ديوتيما. الثاني: من المستبعد أن ينسب أفلاطون إلى سقراط -وقت كتابة المحاورات- آراء متعارضة مع تلك التي اشتهر اعتناق سقراط لها اقتناعاً فعلياً. والاعتراض الثاني اعتراض بالغ القوة سواء اعتبرنا سقراط في المأدبة هو سقراط الحقيقي، أو شخصية سقراط "الأفلاطونية". بل أنه في هذه الحالة الأخيرة يصبح اعتراضاً ملزماً بشكل لا يمكن المراوغة منه لو كانت المحاورات المشتملة على مواقف مناقضة قد كتبت إبان نفس الفترة، إذ سوف يورط ذلك أفلاطون في العديد من التناقضات المذهبية الخطيرة والمتزامنة في تاريخ واحد. ولحسن الحظ أن الرأى القائل بأن ديوتيما ترمز لسقراط الحقيقي أو إلى سقراط "الأفلاطوني" يتطلب اجراء مقارنة واحدة فقط مع محاورة واحدة فقط هي "فيدون" رغم أن الفائدة سوف تكون أعظم لو عرجنا قليلاً على محاورات أخرى.

١- الخلود، تناسخ الأرواح، الهوية الشخصية :

لا تعالج ديوتيما على الإطلاق قضية ما إذا كانت النفس يتم تناسخها أم لا ، طالما أن النفس أصلاً غير خالدة في رأيها. فكل ما يتمناه المحب في نظرها هو أن يخلد المحبوب من بعده [بعد الموت] نسلاً وخليفة من نفس المحب. أى أن يتقلد المحبوب بعده بنفس صفات وفضائل المحب. وما كان الأمر كذلك لدى سقراط الحقيقي. حيث يؤكد سقراط في "فيدون" على خلود النفس وتناسخها. فهل من المحتمل أن يكون سقراط قد غير من فكره حول الخلود والتناسخ في الفترة الفاصلة بين مأدبة أجاثون (١٥/١٨ ٤ق.م) وبين وقت كتابة فيدون ٣٩٩ق.م؟؟

وإذا كان تايلور محقا فيما يذهب إليه من أن العديد من المحـــاورات الأخرى مثل تيماوس ومينون وفايدروس -تحوى معلومات صادقة إلى حد ما عن جوانب حياة سقراط الحقيقى، وكان محقا كذلك فى التاريخ الدرامى الـذى وضعه لمحاورة تيماوس وهو ٤٢١ق.م فإن أفلاطون بذلك يقدم لنا ســقراط وقد اعتنق نظريتى الخلود والتناسخ بشكل متوالى من عام ٤٢١ق.م وحتــى وقت حدوث مأدبة أجاثون (١٥-٤١٥ق.م) عندما هجر سقراط هذا الـرأى - متخفيا فى شخصية "ديوتيما" ثم عاد بعد ذلك واعتنقه مرة ثانيـــة فــى عــام ٤٠٤/٤١١ق.م (تقدير تايلور) وهو التاريخ الدرامـــى لمحــاورة فــايدروس (248) وظل معتنقا له من ٤٠٤/٢ق.م تاريخ تـــأليف "مينــون" (816-851) وحتى وفاته عام ٣٩٩ق.م كما يروى ذلك فى "فيدون". فلو كان مــا يزعمــه الرأى الأول صحيحا من أن ديوتيما ترمز لشخصية سقراط الفعليـــة، يكــون سقراط بذلك قد اعتنق لفترة طويلة جدا من حياته رأيا فى النفــس متعارضــا أشد التعارض مع الرأى الديوتيمى. فى حين يمثل التصور الديوتيمى انحرافــا خطيرا ومؤقتا عن الرأى القائل بخلود وتناسخ النفس، وهو الرأى الذى اعتنقه سقراط على الجانب الآخر طوال حياته.

حقا قد يساورنا الشك فى أن تكون هذه المحـــاورات الســابقة تقــدم روايات تاريخية صحيحة عن سقراط، ولكن مهما ساورنا الشك فيـــها، فـــلا يمكن أن يكون هناك شك فى أن محاورات فيدون والدفاع وإقريطيون تتضمن فعلا روايات تاريخية صحيحة عن سقراط. ورغم وجود اختلاف عظيم بيـــن دارسى أفلاطون حول التاريخ الدقيق الذى دون فيه أفلاطون كـــل محــاورة منها، فإن معظم الدارسين يتفقون على أن كل من فيدون ومينون والمأدبة قــد تم تأليفها فى وقت واحد، ولما كان المفهوم الديوتيمى عن النفس متعارضا مع

مفهوم سقراط ومع مفهوم أفلاطون [الذى تطرحه شخصية "سقراط" فى "مينون"] يصبح من الواجب على أنصار الرأى الأول ضرورة تحليل سبب أن ينسب أفلاطون بشكل متزامن إلى سقراط و/أو إلى نفسه مواقفاً متعارضة فى طبيعة النفس. فمن الواضح في ضوء ما سبق أن الرأى الأبسط الخالى من التناقض هو أن ننسب موقف ديوتيما إلى ديوتيما التاريخية، والموقف السقراطى إلى سقراط التاريخي أو شخصية "سقراط" الأفلاطونية.

يتضمن التصور السقراطى/ الأفلاطوني للنفس نظرة إلى الإنسان على أنه "ذات" باطنية ثابتة تحمل السمات التى يتمتع بها الإنسان، فى حين لا تقول ديوتيما في تصورها للهوية الشخصية بوجود "ذات" جوهرية باطنية وراء صفات المرء الخارجية. فالشخص لدى ديوتيما هو مجموعة الصفات الأخلاقية والعقلية التى يجسدها أو تجسدها. وبهذا الشكل يحقق المرء الخلود -في رأى ديوتيما- عندما يعيد إنجاب هذه الصفات من جديد (أى بولادة ذرية جديدة من نفسه) ولما لم ينسب أحد من الباحثين -فى حدود علمى- إلى سقراط القول بنظرية أفلاطون فى الهوية الشخصية، فسوف أمسك أنا عن بحث احتمال أن يكون سقراط التاريخي قد اعتنق بشكل متسق كلاً من المفهومين الديوتيمى والأفلاطوني عن الهوية الشخصية أم لم يفعل ذلك. وما سوف أقوم به شئ مختلف وهو بحث ما إذا كان من الممكن تقديم تفسير مقنع للمفهوم الديوتيمى وذلك بافتراض: إما أن أفلاطون قد ترك نظريته الخاصة عن الهوية الفردية قبل كتابه "محاورة المأدبة" أو أنه قد ترك النظرية الديوتيمية [على فرض أن نظريتها هى نظريته هو الخاصة كما يعتقد أنصار الرأى الأول] بعد تأليفه "للمأدبة".

فإذا كانت نظرية أفلاطون عن الهوية الشخصية ترد فى "فيدون" (115c.d) وثياتيتوس (154b - 157c) وفى عدة مواضع أخرى، وإذا ما كان كل من تايلور ورايل Ryle وبراندوود Brand Wood [وكذلك فعل دارسو أفلاطون الآخرون] يتفقون جميعاً على أن كلا من "فيدون" و"المأدبة" قد تم تأليفهما تقريباً فى وقت واحد، فى حين تم كتابة محاورة ثياتيتوس فى وقت متأخر عنهما. لئن كانت "فيدون" و "المأدبة" متزامنين إذن فلا يمكن أن يكون الوضع أن أفلاطون قد استبعد نظريته هو الخاصة فى الهوية الشخصية قبل كتابه "المأدبة" كما لا يمكن أن يكون قد قال بالنظرية المخالفة لها فى "فيدون" فى نفس الوقت الذى وردت فيه فى "المأدبة". وكذلك لما كانت ثياتيتوس تتأخر فى الزمن عن "المأدبة" فلا يمكن القول بأن أفلاطون قد اعتنق النظرية الديوتيمية فى الهوية الشخصية بعد تأليف "المأدبة" وبهذا لن يكون بإمكان أنصار الرأى الأول إلا أن ينسبوا إلى أفلاطون الوقوع فى التناقض فيما يتعلق بنظريته فى الهوية الشخصية، أو أن يقبلوا الفرض المعارض لذلك (الرأى الثانى) بأن النظرية المخالفة لأفلاطون هى فى الحقيقة نظرية ديوتيما.

٢- الحب والعقل :

أشرت فى النقطة الثالثة من الجزء الأول إلى أن أفلاطون يصور الحب فى الجمهورية (437e - 439d) وفايدروس (254b - 256b) على أنه يعجز عن بلوغ هدفه إذا لم يسترشد بهدى العقل، وجاء الحب بنفس هذه الصورة أيضاً فى "فيدون" إذ يفرق سقراط فيها فى حواره مع سيماس Simmias (686-c) بين محبى الحكمة ومحبى الشهرة. ويعبر عن إيمانه بأن

الفلاسفة الحقيقيين يتطلعون بشدة إلى الموت كوسيلة تقود إلى بلوغ الحكمة الكاملة، تلك التى لا توجد إلا فى الحياة الأخروية. ويقابل سقراط بين "الفلاسفة الحقيقيين" وبين "الخائفين من الموت" حتى لا يتركوا الشهرة خلف ظهورهم. أما لدى ديوتيما فالحب ليس بحاجة للعقل لإختيار الخلود هدفاً منشوداً له، لأن الحب لديها -على عكس الحب الأفلاطونى- يهدف إلى ذلك بشكل طبيعى وفطرى، كما يختلف المحبون لدى ديوتيما عن كل من "الفلاسفة الحقيقيين" وعن "محبى الشهرة" الموصوفين فى "فيدون" فى العديد من الجوانب الأخرى. أولاً : يهدف المحب لدى ديوتيما إلى أن يترك وراءه نسلاً من نفسه، فليس هدفه إذن الوصول إلى الحكمة. كما يختلف كذلك عن محب الشهرة الذى ورد وصفه فى "فيدون" إذ لا يخاف المحب لدى ديوتيما من الموت طالما أنه سوف يتأكد من خلال الموت أنه قد حقق الخلود الذى يبغيه، خلوداً لصفات الإنسان وليس لنفسه. وأخيراً لما كانت ديوتيما ليست محبة للحكمة، بل محبة للخلود، فإنها تستغل العقل استغلالاً نفعياً كوسيلة لبلوغ هدف الحب الخاص.

ولما كانت لعلاقة الحب بالعقل ظلالها على نظرية المثل الأفلاطونية، فيجب علينا دراسة احتمالية أن يكون الموقف الديوتيمى هو موقف أفلاطون نفسه. ومرة أخرى يجب علينا التعويل على التواريخ التقديرية لتأليف المحاورات، ومسألة احتمالية تغيير أفلاطون لرأيه حول علاقة الحب بالعقل، لقد سبق أن أشرت آنفاً إلى ما يوجد بين الدارسين من اتفاق على أن محاورتى فيدون والمأدبة قد تم تأليفهما فى وقت واحد. فإذا كان الرأى الأول على صواب يتضح أن أفلاطون بناءً عليه قد اعتنق كلاً من الموقفين الديوتيمى والأفلاطونى فى وقت واحد. وهو تناقض مذهبى فى غاية

الخطورة. بل وعند النظر إلى الرأى الأول فى ضوء دعوى رايل بـأن الكتـب الأولى من "الجمهورية" قد تمت كتابتها فى نفس وقـت كتابـة "المأدبـة" تقريبـاً، وأنها كـانت تحت عنـوان "الجمهوريـة المثاليـة" يـزداد النقد القـائل بالتنـاقض المذهبى رسوخاً، ويزداد رسوخه أيضاً عندما نعلم أن براندوود قد توصل إلى أن الكتاب التاسع من "الجمهورية" قد تم تأليفه فى البداية فى مجموعـة أعقبـت بشكل مباشر مجموعة فيدون والمأدبة. وتقوى هذه الدعوى أكثر وأكثر عندمـا نعرف أن محاورة فايدروس قد تمت كتابتها وفقاً لرأى رويل بعد حوالى سـت سنوات من وقت تأليف "المأدبة" و "فيدون" حسب ما يرى براندوود (والذى لا يحدد التواريخ وإنما يحدد ترتيب التأليف فحسب) كانت "فـايدروس" المحـاورة الأخيرة فـى مجموعـة تحتـوى : الكتـاب التاسـع مـن الجمهوريـة، بـارمنيدس، ثياتيتوس، وفايدروس. بناءً عليه فإذا ما أخذنا مأخذ التصديق كـلام أصحـاب الرأى الأول يصبح أفلاطون بذلك قد ظل متمسكاً برأيه الخـاص حـول علاقـة الحب بالعقل على مدى الفترتين الأولى والمتوسطة من حياتـه الفكريـة، ولـم يكن الموقف الديوتيمى المخالف لذلك سوى انحراف سريع ومؤقت فقط عـن الموقف المتسق الراسخ الآخر. إذن الحل البسيط هو رفض الـرأى الأول ورد المقولات غير المتسقة مع أفلاطون إلى ديوتيما.

٣- مثال الجمال :

ذكرت فى النقطة الأولى من الجزء الأول ما يوجد مـن خـلاف حـول ما إذا كان مفهوم الجمال لدى ديوتيما يعد مثالاً أفلاطونياً على مستوى الصور والأشكال، أم أنه مجرد مثال ينتمى إلى عالم المظـاهر الخارجيـة. زعـم كثير من الدارسين بأن الجمال المطلق لدى ديوتيما كان مثالاً أفلاطونياً، وهو زعـم قد يفسر السبب فى ميل بعض المؤرخين إلى اعتبار ديوتيما أفلاطـون متنكـراً

– فإن الدراسة المتمعنة لحديثها لا تكشف لنا عن وجود أى إشارة فى هذا الحديث إلى الجمال بوصفه شيئاً مفارقاً للنماذج المحددة المجسدة له. ويتوافق هذا مع نظريتها عن الهوية الشخصية. فطالما لا يوجد أى شئ ذاتى تتأسس عليه صفات المرء، فلا يوجد إذن "جمال" مطلق كامن وراء الحالات الجزئية الفردية المعبرة عنه، هناك بالطبع أشياء جميلة، وأخرى أكثر منها جمالاً، ولكن لا وجود لأى جمال مطلق مفارق لتلك الأشياء الجميلة. حقاً لا نستبعد وجود نظرية فى المثل لدى ديوتيما (مما جعل ديوتيما تبدو للبعض أفلاطونياً متنكراً) ولكن ما يمكننا قوله هنا عدم وجود مثل هذه النظرية من كلامها هنا. حقاً لا شئ مما قالته ديوتيما متناقض مع نظرية المثل، ولكن الشئ الواضح هو أن مثل هذه النظرية لا وجود لها في حديثها.

ولئن كانت نظرية أفلاطون العامة فى المثل قد طُرحت فى وقت قريب من وقت كتابه "المأدبة" (فى فيدون – الجمهورية) وربما حتى فى وقت أبكر من ذلك (360c) فإن أفلاطون لم يقع فى أى تناقض عندما أحجم عن إدخال نظريته إلى حديث ديوتيما فى " المأدبة" وذلك لأننا إذا لاحظنا أن نظريته فى المثل يستند إليها دائماً كل جانب من جوانب نظريته فى التذكر، ومن بعدها نظريته فى خلود النفس، ومذهبة فى التناسخ، ولاحظنا كذلك الصلة الوثيقة بين هذه النظريات وبين نظرية أفلاطون فى الهوية الشخصية، يتضح لنا أن ديوتيما ما كان يمكن لها أن تعتنق النظرية الأفلاطونية فى المثل وتكون متسقة مع نسقها وفى الوقت نفسه تقول بنظريتها هى الخاصة [المعارضة] فى خلود النفس والتناسخ والهوية الشخصية. ولهذه الأسباب متجمعة لا يمكن لأنصار الرأى الأول القطع بأن ديوتيما فى الحقيقة هى أفلاطون متنكراً.

الخلاصة

بحثت في هذا الجزء احتمالية إزالة التعارض بين الرأى الأول وبين الرأى الثانى بشكل كامل وذلك بتأييد النظرية الأولى، والقول بأن موقف ديوتيما يعبر فيما يتعلق بخلود النفس وتناسخ الأرواح، والهوية الشخصية، وعلاقة الحب الشبقي بالعقل، الجمال كمثال من عالم المثل الأفلاطونية يعبر إما عن تصور خاص لسقراط الحقيقى، أو خاص بسقراط كما يصوره أفلاطون. ورأينا كذلك عدم إمكان نسبة الموقف الديوتيمى إلى سقراط أو إلى أفلاطون دون أن نقع فى أحد تناقضين مذهبيين ظاهرين أو فى كليهما معاً، علاوة على ذلك ظهر أن هذين التناقضين لا يمكن تفسيرهما بالقول بأن سقراط أو أفلاطون أحدهما قد غير آراءه فى هذه الأمور مع مرور الوقت. إذا ما وضعنا كل ذلك فى الاعتبار ومعه الشواهد الأثرية والأدلة القديمة الأخرى، أدركنا مدى تهافت الرأى الأول عن حقيقة وجود ديويتما.

الفصل السابع

جوليا دونا

Julia Domna

بقلم بياتريس زيدلر

عاشت "جوليا الفيلسوفة" كما يسميها مؤرخو القرن الثالث الميلادى فى الفترة التى أعقبت ماركوس أوريليوس الرواقى، وسبقت أفلوطين "الأفلاطونى المحدث". وعلى الرغم من أنها لم تخلف -فى حدود ما نعلم- أى مؤلفات فلسفية، فإنها كرست نفسها لدراسة الفلسفة عندما كان وقتها المزدحم -بوصفها إمبراطورة- يسمح بذلك. إنها تمثل حالة فريدة، إذ كانت الوحيدة من بين أولئك الذين نصفهم بوصف فلاسفة وربما مع استثناء واحد هو ماركوس أوريليوس- التى نقش إسمها فوق ما يزيد على ثلثمائة وخمسين قطعة نقود مختلفة، وعلى ما يزيد عن مائة وثمانين مبنى من المبانى العامة والتماثيل، وأضيفت عليها بشكل رسمى صفة القداسة.

لننظر فى البداية إلى قصة حياة هذه المرأة العظيمة، ثم نبحث بعد ذلك عن السبب فى أنها قد عُدت فيلسوفة.

أ- سيرة حياة جوليا دونا :

ولدت جوليا دونا عام ١٧٠م فى إميسا Emesa وهى مدينة على نهر العاصى Orontes فى سوريا بالقرب من مدينة حمص الحديثة الآن. ومع أن إسمها الأول "دونا" قريب الشبه إلى الكلمة اللاتينية domina والتى تعنى "السيدة" فإنه لم يكن مأخوذاً من اللاتينية، بل من المحتمل أنه كان اسماً آرامياً "مارثا" Martha، وإن كنا مع ذلك سوف نستعمل اسم "جوليا" للإشارة إليها مع أنه كان اسماً لعائلتها. وكان والدها يوليوس باسيانوس Julius Bassianus كاهناً أكبر لمعبد الآله Elagable إله الشمس فى "إميسا" والتى كانت مركزاً دينياً هاماً فى ذلك الوقت.

ولسنا نعلم على وجه التحديد نوعية التعليم الذى تلقته جوليا فى سنين حياتها المبكرة. ومن المرجح أنها إلتقت ببعض الزوار من المثقفين البارزين والذين كانوا يفيدون على قصر أبيها كضيوف. إذ تعلمت مما كان يدور بينهم وبين والدها من مناقشات. ومن المحتمل أن سبتيموس سفيروس Septimius Severus قد أثار إعجابها عندما كان يقيم فى هذه المنطقة كقائد عسكرى للحامية الرومانية فى سوريا، ولم تكن فى ذلك الوقت تتعدى التاسعة أو العاشرة من عمرها. ولكن وبعد مرور سنوات عديدة على ذلك تزوج منها بعد وفاة زوجته الأولى.

ولد لوسيوس سبتميوس سفيروس فى مدينة لبدة الكبرى Leptis Magna وهى الآن ليبدا Lebda على الساحل الشمالى لأفريقيا. وبعد أن تعلم اليونانية واللاتينية فى المدرسة رحل إلى روما لدراسة القانون. وتم تعيينه فى حكم الإمبراطور ماركوس أوريليوس فى وظائف متعاقبة فى أسبانيا وسردينيا وأفريقيا وسوريا. وفى عهد الإمبراطور كومودوس Commodus أصبح حاكماً لمقاطعة جاليا Gallia Lugdunensis (فى وسط فرنسا).

وكان هذا بالضبط هو وقت ارتباطه بجوليا دونا كزوجة له. فعندما أراد الزواج للمرة الثانية من المحتمل أنه قد تذكر -ربما من خلال إقامته فى سوريا على رأس الحامية العسكرية- مقابلة له أو سماعه عن ابنة الكاهن الأعظم لمدينة ميسا. ويُعزى إلى إيمانه الشديد فى التنجيم سبب اختياره لفتاة سورية كهذه زوجة له. إذ وفقاً لما يرويه مؤرخ من القرن الرابع الميلادى قام سفيروس باستشارة أبراج النجوم عن المرأة التى تصلح زوجة له "وعندما علم

أن هناك فتاة من سوريا طالعها ينبئ أنها سوف تصبح إمبراطورة (وكانت هذه الفتاة هى جوليا) سعى إليها وإتخذها زوجة له."

تزوج سفيروس وجوليا عام ١٨٧م عندما كانت هى فى السابعة عشرة وكان هو فى الحادية والأربعين أو فى الثانية والأربعين. وولد طفلهما الأول وكان ذكراً فى ٤ أبريل عام ١٨٨م فى مدينة Lugdunum (وهى الآن مدينة ليون Lyons) وأطلقا عليه اسم باسيونوس Bassianus على اسم والد "جواليا" وسمى الابن الثانى باسم "جيتا" وهو اسم والد وأخى سفيروس وقد ولد فى روما فى العام التالى.

وفى عام ١٩١م تم تعيين سفيروس حاكماً لـ "بانونيا" Pannonia وهناك سمع وهو الحاكم لثلاث مناطق ومركز قيادته فى كارنينتوم Carnuntum على نهر الدنواب –سمع بمقتل الإمبراطور كومودس وعن إغتيال ولى عهده بريتناكس Bertinax كذلك بعد حكم له استمر ثلاثة شهور، وعن بيع العرش إلى صاحب أعلى سعر جوليانوس Julianus فتم تنصيب سفيروس فى الحال إمبراطوراً بواسطة قواته. وبينما هو وجيوشه يزحفون بسرعة إلى روما صوت نواب مجلس الشيوخ على نزع العرش من جوليانوس، والذى سرعان ما تم إغتياله بعد ذلك وعلى تنصيب سفيروس إمبراطوراً بعده. وفى عام ١٩٣م –تاريخ دخول سفيروس روما ظافراً– لم يظهر إسمه منقوشاً على العملة فقط، بل نُقش عليها أيضاً اسم جوليا دونا. وفى هذا العام نفسه أنعم سفيروس على جوليا بالاسم الإمبراطورى "أوجستا" Augusta. وبذلك ففى غضون ست سنوات فقط من زواجها بسفيروس

تحققت نبوءة المنجمين التى ظهرت فى طالعها. ففى هذا الوقت أصبحت زوجة فعلاً لملك.

ولكن كان هناك قائدان آخران ينافسان سفيروس فى العرش بقوة هما: نيجر Niger فى الشرق وألبنيوس Albinus حاكم بريطانيا. ومن ثم فعندما سمع سفيروس بأن جنود نيجر قد بايعوا قائدهم إمبراطوراً صار إلى الشرق ونجح سفيروس فى هزيمة نيجر وقُتل الأخير عام ١٩٤م وقُتلت زوجته وأولاده. وواصل سفيروس القتال فى الشرق ضد أولئك الذين ساندوا نيجر فى مؤامرته. وحدث فى عام ١٩٦م أن أطلق على جوليا لقب "أم المعسكر" Mater Castrorum اعترافاً بدورها فى مرافقة زوجها فى حروبه.

ثم وجه سفيروس اهتمامه بعد ذلك إلى "ألبنيوس" والذى كان بعض الشيوخ قد بايعوه إمبراطوراً. فسار الإمبراطور سفيروس لمقاتلته وكان ألبنيوس قد عبر من بريطانيا إلى بلاد الغال (فرنسا القديمة) ونجح الإمبراطور فى هزيمته فى مدينة ليون الفرنسية عام ١٧٩م، أو كما كانت تُسمى قديماً Lugdunum. ولم يتم قتل ألبنيوس فى هذه المعركة وحسب، بل وتم قتل زوجته وأطفاله، وأصدقائه، وما لا يقل عن تسعة وعشرين عضواً من مجلس الشيوخ الذين كانوا يناصرونه.

وقد قيل أن فكرة سفيروس التخلص من غريميه -نيجر وألبنيوس- بدلاً من جعلهما خلفاءً له -فكرة ترجع بجملتها إلى طموح جوليا. ولا شك أن سفيروس نفسه قد اشتهى أن يرث أبناءوه العرش. ورغبة من سفيروس فى إضفاء مظهر الشرعية على عرشه إتخذ ماركوس أوريليوس- والذى كان قد مات عام ١٨٠م - أباً له بالتبنى، وزعم أن ابن أوريليوس المريض

كومودوس Commodus أخ له، إضافة إلى أنه أطلق على ابنه باسيونوس لقب ماركوس أوريليوس أنطونيوس، ولكن ظل الابن مع ذلك يُعرف فى التاريخ بإسمه المجرد كاراكالا Caracalla.

ولم تمض إلا شهور قليلة على انتصار سفيروس فى موقعة ليون حتى رافقت جوليا مرة أخرى زوجها فى رحلة أخرى، ولكن إلى الشرق هذه المرة إلى إفريقيا عام ٢٠٣م. وفى عام ٢٠٤م أقيمت الألعاب الرياضية العالمية Ludi Saeculares (The Secular Games) فى روما إيذاناً ببداية عهد جديد. وعلى غير شاكلة أية إمبراطورة سالفة، كان لجوليا دور بارز فى الإحتفالات. ورغم الاحترام وآيات الشرف التى حظيت جوليا بها فى روما وعلى إمتداد الإمبراطورية كلها، كانت السنوات القليلة الأولى فى القرن الثالث سنوات تعيسة لجوليا، إذ حدث أن ظهر لها عدو فى البلاط.

فقد حدث أن أصبح بلوتيانوس Plautianus والذى كان مثل سفيروس من مواليد شمال أفريقيا متمتعاً بثقة الإمبراطور، فتم تصعيده حتى أصبح الوزير المقرب إليه. ونجح بفضل هذا المنصب فى جمع ثروة طائلة، وتغلغل نفوذه فى كل مكان، ونُصبت له التماثيل فى كل ربوع العالم الرومانى. ورتب بلوتيانوس عام ٢٠٢م بذكاء لينال شرف تزويج إبنته بلوتيلا Plautille من باسيونوس (والذى كان قد تلقب فى ذلك الوقت باسم كاراكلا أو أنطونيوس) الإبن الأكبر لجوليا و سفيروس، هذا رغم معارضة جوليا ورفض العريس لهذا الزواج. وقد كانت جوليا حانقة من نفوذ بلوتيانوس القوى عند زوجها. كما كان بلوتيانوس نفسه -كما يذكر المؤرخ ديو Dio- "بدوره دائماً ما يعامل جوليا أو كوستا معاملة سيئة، لأنه كان يمقتها بشدة ودائماً ما كان يكيد لها

ويشتكى من عنفها معه إلى زوجها. وأخذ يثير الشبهات حول سلوكها ويجمع الأدلة ضدها وذلك عن طريق تعذيب النساء النبيلات."[1] ولكن لحسن الحظ أن جيتا Geta شقيق سفيروس أخبر الإمبراطور -وهو أى جيتا- مريض على فراش الموت عام ٢٠٤م بأن بلوتيانوس ليس مصدر ثقة. فلم يمضى وقت طويل بعد ذلك حتى أدين بلوتيانوس بجريمة التآمر لقتل الإمبراطور فحُكم عليه بالإعدام عام ٢٠٥م. ويروى "ديو" أن شخصاً من الذين شاهدوا إعدام بلوتيانوس "انتزع بعض الشعيرات من لحيته وحملها إلى بوتيلا و جوليا- ولم تكونا تعرفا شيئاً عما حدث- وصاح وهو يقدم لهما شعيرات لحيته : أنظرا إلى بلوتيانوس صاحبكما !! إن هذا ليسبب لإحداكما الفرح والبهجة وللأخرى الحسرة."[2]

كما كانت هناك مشكلة أخرى تؤرق بال جوليا وهى أن الابنين "كاراكلا"، و "جيتا" كانا يقضيان معظم أوقاتهما فى اللهو والمتعة، والأسوأ من ذلك أن كلاً منهما كان يكره الآخر. وحاول الإمبراطور سفيروس بلا فائدة حمل إبنيه على الطاعة، وإن يعيشا معاً فى إنسجام. واصطحبهما الأب معه عام ٢٠٨م عندما سافر هو و جوليا وإبناه إلى بريطانيا فى حملة عسكرية تعشم الإمبراطور فيها أن يستفيد إبناه من وجودهما خارج روما، وإن ينخرطا فى سلك الحياة العسكرية. أرادهما أن يتعلما كيف يصبحان أباطرة متعاونين صالحين. وقد ترك لجيتا الإبن الأصغر مسئولية إدارة المنطقة الواقعة تحت السيطرة الرومانية، فى حين سار الإمبراطور ومعه إبنه الآخر كاراكلا بالجيش لقتال البرابرة. وعندما حدث وألزم المرض الشديد سفيروس الفراش سعى كاراكلا إلى بسط سيطرته على الجيش، وقام بإثارة الإفتراءات ضد شقيقه، وبلغ به العقوق أن طلب من الأطباء التعجيل بوفاة والده. وكانت

وصية سفيروس الأخيرة لولديه أن يدفعا بسخاء إلى القوات، وأن يعيشا معاً في وفاق ووئام. وتوفى فى مدينة.أبوراكوم Eboracum (يورك حالياً York) فى ٤ فبراير ٢١١م بعد أن حكم روما لما يزيد على ثمانية عشر عاماً. وتم إحراق جثته، وحملت جوليا وإبناه رماده إلى روما ودفنوه فى مزار الأباطرة.

كان سفيروس ذا بصيرة نافذة سرعان ما كان -كقائد- ما يشعر بالمشكلة وسرعان ما كان أيضاً يتخذ نحوها القرار الحاسم والسريع، وإن حدث وكان هذا القرار أحياناً فعلاً خالياً من الرحمة. وقد نجح فى استحداث الكثير من النظم الحربية، والإصلاحات الإدارية، كما شيد الكثير من المبانى العامة الفخمة، وأعاد بناء الكبارى القديمة المنهارة، وأصلح الطرق والجسور فى كل أنحاء الإمبراطورية، وأقام مبانى جديدةِ مثل قنطرة سفيروس. وقام بعمليات ترميم للعديد من المبانى القديمة المتهالكة. وساهمت جوليا فى هذه المهمة الأخيرة وذلك بإصلاح قاعة إجتماعات النساء فى ساحة تراجان Trajan وإعادة بناء معبد فستا Vesta. وتشهد الرحلات العديدة التى رافقت فيها زوجها وكذلك صورها على النقود ونقوش المبانى والمخطوطات -تشهد جميعاً بأن سفيروس قد قدر لها ما تقوم به من دور هام إلى جانبه كإمبراطورة. أما الآن فقد تركها وحيدة، تعانى مشكلة الإنقسام بين ولديها، والصراع بينهما على من يرث العرش.

وقد أوصى المستشارون الذين أوصى بهم الأب فى حضور جوليا بأن تُقسم الإمبراطورية بين الولدين. فيأخذ كاراكلا أوروبا كلها، فى حين يأخذ جيتا كل آسيا، غير أن جوليا اعترضت على هذا الرأى قائلة "يمكنكما يا ولدىَّ أن تجدا طريقة لتقسيم الأرض والبحار، ولكن كيف يمكن لكما أن تقتسما

إمكما." فتم استبعاد الفكرة. غير أن الكراهية ظلت تعمل عملها بيـن الشـقيقين، وسعى كل واحد منهما إلى إفشال كل ما يعمله الآخر، وأخيراً لجأ كاراكلا -تعميه الرغبة الشديدة إلى السلطة المطلقة- إلى مكيدة بائسة كما يقول المؤرخ هيروديان Herodian.

ففى عام ٢١٢م أظهر كاراكلا الامتثال لتوسلات والدته ورضى بلقاء أخيه فى بيتها على أساس أن تتم المصالحة والتراضى بينهما. وحدث عندما هَّم جيتا بالدخول إلى البيت أن اندفع بعض الجنود -الذين يعملون تحت إمرة كاراكلا- للهجوم عليه وقتله، فما كان منه إلا أن جرى إلى والدته للإحتماء بها، ولكنهم قتلوه وهو بين ذراعيها، وحاولت الأم المذهولة حمايته ولكن دون جدوى وقد جُرحت يداها وهى تحاول حمايته. عقب ذلك أذاع كاراكلا فى القصر أنه نجح فى النجاه من مؤامرة خطيرة لقتله. نجح بصعوبة فى إنقاذ حياته، وفى الانتقام من المتآمر عليه (أخيه). ولم يكتفى بخداع والدته، بل حرم عليها أن تحزن على إبنها جيتا، وأمرها بأن تهلل وتفرح وكأن هناك حدثاً سعيداً قد حدث لها. وقُتل أصدقاء وأنصار جيتا، وتم محو اسمه من المكاتبات والرسائل، وطُمست صورته، وأعتبر أى ذكر لاسمه ولو بالتلميح خيانة.

وقد أمضى كاراكلا معظم وقته -وهو إمبراطور- فى حملات عسكرية متصلة، متنقلاً من الإمارات الألمانية إلى البلقان والى آسيا الصغرى ومصر. وقد رافقت جوليا إبنها إلى الشرق، وعاشت فترة فى نيقوميديا Nicomedia على بحر مرمرة، ثم فى أنطاكية Antioch بعد ذلك. وعندما كان إبنها مع الجيش كانت الرسائل والعرائض تأتى إليها لتبت بالقرار فيها.

وبهذا الشكل دبرت جوليا وسيّرت الكثير من أمور الإمبراطورية. كما قامت باستقبال الكثير من الرجال المشاهير فى عصره. وقد وثق الإمبراطور فى والدته ثقة عظيمة، وخولها مسئولية عظيمة، لدرجة أن الثرثارين المعاصرين له اتهموه بممارسة سفاح الأقارب مع أمه.[٣]، وكان لها حرسها الإمبراطورى الخاص، وحاشيتها الملكية الفخمة.

قضى الإمبراطور كاراكلا شتاء عام ٢١٦م فى إيديسا Edessa فى ٨أبريل ٢١٧م تم اغتياله بناءً على أمر من أحد قواده وهو ماكرينوس Macrinus. ويروى "ديو" " أنه عندما وصلت الأنباء عن اغتيال كاراكلا إلى جوليا فى مدينة أنطاكية لبست الحداد هذه المرة حزناً على قتله، على قتل الرجل الذى كرهته أشد الكراهية إبان حياته، ولكن حدادها فى الواقع لم يكن لأنها كانت تتمنى له طول العمر، وإنما فعلت ذلك لأنها كانت حزينة لأنها سوف تعود إلى الحياة الخاصة من جديد."

وعندما لم يجر ماكرينوس فى البداية أى تغيير فى ظروفها وأحوالها، وأرسل إليها رسالة مهذبة، انتعشت روحها المعنوية، إلا أن آمالها فى المستقبل سرعان ما خابت عندما أمرها ماكرينوس بمغادرة أنطاكية. فضلاً عن أنها -وكما يروى ديو- كانت فى ذلك الوقت فى حكم الموت بسبب سرطان الثدى الذى كانت تعانى من وطأته منذ وقت طويل. وأختارت أن تُنهى حياتها بيدها وذلك بأن صامت عن الطعام، وقد وافتها المنية فعلاً فى أنطاكية فى مايو وربما فى يونيو عام ٢١٧م عن عمر يناهز السابعة والأربعين. وحُملت رفاتها إلى روما، وبعد عدة سنوات من موتها قامت أختها جوليا مايسا Julia Maesa بحمل وعاء رفاتها ودفنه فى المزار المقام فى

أنطونيوس Antoninus "والذى من المحتمل أنه نفس المزار الذى دُفنت فيه رفات زوجها سفيروس."(٤)

وقد تم رفع جوليا إلى مرتبة القديسين فى ظل حكم الإمبراطور سفيروس الكسندر Severus Alexander ابن أخى جوليا دونا الأكبر، وآخر أباطرة الأسرة السفيرية، وكانت العملات التى أُصدرت على شرف تقديسها تحمل كلمات " Diva Julia Augusta " أى السيدة الأولى جوليا أوجستا.

٢ـ جوليا الفيلسوفة :

رغم انشغال جوليا –كإمبراطورة– بتأدية واجباتها الرسمية، كانت تجد مع ذلك الوقت الكافى لتتابع فيه إهتماماتها العقلية. ويتمثل الدليل التاريخى على هذا فى شهادة إثنين من معاصريها هما : فيلوستراتوس، وديو كاسيوس Dio Cassius. إذ يصفها فيلوستراتوس بوصف " الفيلسوفة جوليا " ويذكر "حلقة جوليا الفكرية التى كانت مؤلفة من علماء الرياضة والفلاسفة" ويذكر عن نفسه أنه كان أحد أعضاء هذه الحلقة. أما ديو فبعد أن ذكر سلوك "بلوتيانوس" نحو جوليا قال "وكان هذا سبب اتجاه جوليا إلى دراسة الفلسفة، وأن تقضى معظم وقتها مع السفسطائيين." وأشار بعد ذلك إلى الفترة إلى كانت تتسلم جوليا فيها رسائل رسمية من ابنها، وما قامت به من استقبال الرجال البارزين فى عصرها [فى أنطاكية ونيقوميديا، وفى آسيا الصغرى فى حوالى ٢١٥ إلى ٢١٧م] ويقول ديو " أنها كرست نفسها أكثر وأكثر لدراسة الفلسفة مع هؤلاء الرجال. "

تطرح هذه التعليقات من معاصرى جوليا الأسئلة التالية :

أ - . من هـم الذيـن كـانوا أعضـاء فـى حلقـة جوليـا الفكريـة، ومـاذا كـانت إهتماماتهم؟؟

ب - من هم فلاسفة السفسطائية الذين كانوا معاصرين لها؟؟

جـ - أى فلسفة هذه التى درستها؟؟

د - ما هى الفلسفة التى كانت جوليا نفسها تؤيدها؟؟

ورغم أن هذه الأسئلة ليست كافية، فإنها مع ذلك من الممكن أن تتيـح لنا إطاراً عملياً لدراستنا هنا، بل سـوف تمدنـا محاولتنـا للإجابـة عليهـا بلمحـة عن حياة جوليا الفكرية والفلسفية.

أ ـ أعضاء حلقة جوليا الفكرية :

أشار فيلوستراتوس إلى أن حلقة جوليا الفكرية كانت تتألف من "علماء الرياضيات والفلاسـفة" وكـان يقصـد بمصطلـح "علمـاء الرياضـيات" هنـا المنجمين. ومن المرجح أن جو
من الديانة السورية التى اعتنقته
أيضاً فيه. وعلى الرغم من أنه
كانوا فى حلقة جوليـا العلميـة،
الأعضاء الآخرين. فإن هناك قائ
جوليا إرتبط معظمهم حتماً بحلقة جوليا الفكرية، إذ بالإضافة إلى أخـت جوليـا واسمها "جوليا ميسا" و بنتى أخت جوليا وهما جوليـا ميمايـا Julia Mamaea وجوليا سوامياس Julia Soaemias ضمت قائمة الحلقة الأسماء التالية:

(١) المشرع بابنيان Papinian والذى من المحتمل أنه كان ابن عم جوليا، وعمل كوالى إمبراطورى في ظل حكم سيبتموس سفيروس، وقام بكثير من الإصلاحات القانونية الهامة.(٥)

(٢) أولبيان Ulpian تلميذ بابنيان، وعمل كعضو فى المجلس الاستشارى للإمبراطور سفيروس.

(٣) أوبيان Oppian الشاعر الذى أهدى عملاً له "فى الصيد" للإمبراطور كاراكلا قائلاً "دونا العظيمة وهبته لسفيروس العظيم".

(٤) أثنايوس النوقراطيسى Athenaeus of Naucratis مؤلف كتاب "السفسطائين على مائدة العشاء" Deipnospistae وكان وصفاً لمائدة السفسطائيين المشتملة على معلومات كثيرة ومتنوعة.

(٥) الإسكندر الأفروديسى شارح أرسطو، والذى إليه أُسند منصب رئيس المدرسة المشائية فى أثينا فى عهد كل من سفيروس و كاراكلا.

(٦) سرنيس سامونيكس Serenus Sammonicus المؤلف المعروف لكتاب "نظام الإصلاح الحر" Rerum Reconditorum Libri وقد أُعدم بناءً على أمر من كاراكلا بعد اغتيال جيتا.

(٧) جالينوس الطبيب اليونانى، وصاحب المؤلفات الطبية والفلسفية المشهور، وعمل طبيباً فى بلاط روما من عهد كومودوس وحتى السنوات القليلة الأولى من حكم سفيروس فقد وافته المنية ١٩٩م.

(٨) ماريوس ماكسميوس Marius Maximus والذى كتب مؤلفاً عن "حياة سبتموس سفيروس" وهو الكتاب الذى أصبح مرجعاً فى التاريخ الرومانى.

(٩) ديو كاسيوس Dio Cassius المؤرخ الشهير صاحب كتاب "التاريخ الرومانى"كما أنه ألف كتاباً صغيراً عن "الأحلام والبشائر المتنبئة بعظمة سفيروس المستقبلية" وهو عمل كرَّمهُ الإمبراطور سفيروس عليه.

(١٠) جورديان Gordian والذى كان حاكماً للمقاطعات الرومانية فى أفريقيا وإليه أهدى فيلوستراتوس كتابه "سير السفسطائيين" وأصبح إمبراطوراً رومانياً عام ٢٣٨م ويقال عنه "إنه كان يقضى وقته فى قراءة أفلاطون وأرسطو وشيشرون وفرجيل.".

(١١) مجموعة عديدة ومتنوعة من السفسطائيين الذين سوف نذكرهم فى القسم التالى (ب).

ومن المحتمل أن جوليا قد عرفت معظم أولئك الرجال السابق ذكرهم فى القائمة إن لم يكن كلهم. فهى تعرف بابنيان معرفة وثيقة جداً وكذلك أوليبان وجالينيوس وديو وجورديان. ولكن يغيب عنا الدليل الجازم للتأكيد على أن واحداً من هؤلاء الرجال العشرة قد ارتبط بحلقتها ارتباطاً فعلياً.

لنتجه الآن إلى السؤال الثانى ونحن نتذكر عبارة ديو "أمضت جوليا معظم وقتها مع السفسطائيين. " ولنتساءل :

ب- من كان هؤلاء السفسطائيون؟؟

قد يوحي لفظ السفسطائي إلى دارس الفلسفة اليونانية باسم بروتاجوراس صاحب عبارة "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً" أو باسم جورجياس صاحب كتاب "في اللاوجود أو في الطبيعة" كما قد يوحي بصورة السفسطائي لدى أفلاطون وأرسطو، ذلك المدَّعي الذي ليست لديه سوى معرفة سطحية ويدعي أن لديه الحكمة الحقيقية. ولكن مفهوم "سفسطائي" في عصر جوليا لم يكن مفهوماً مشيناً، ولا معبراً عن أي صفة مشينة فلسفياً، وإنما كان لقباً شرفياً يطلق على الخطباء وعلى معلمي الخطابة الذين وصلوا إلى الذروة في المهارة الخطابية. لقد كان سفسطائيو القرنين الثاني والثالث على رأس المفكرين الذين نالوا تقديراً عظيماً من أبناء عصرهم، كما كانوا مبجلين كذلك من قبل الأباطرة، الذين أنعموا عليهم بالمناصب الحكومية الرفيعة، لذا فقد بلغوا من الثراء العريض ما جعلهم يغدقون الهبات المالية على الإدارة لإقامة المباني العامة. لقد أظهروا في حياتهم كيف يمكن أن يكون فن الإقناع وسيلة للنجاح في الحياة العامة. وكان فيلوستراتوس أحد مصادرنا الرئيسية عنهم، وهو الذي كان عضواً بارزاً في حلقة جوليا.

يفرق فيلوستراتوس في كتابه "سير السفسطائيين" بين "الحركة السفسطائية القديمة" التي أسسها جورجياس في القرن الخامس ق.م وبين "الحركة السفسطائية الثانية" التي أسسها اسيخنوس Aeschines. وإذا كانت "الخطابة الفلسفية" هي الفن السفسطائي القديم وذلك لأن الذين استخدموه كانوا يتخذون مواقف فلسفية نحو الموضوعات المطروحة في ذلك الوقت لدى الفلاسفة مثل : الشجاعة، العدالة، كيف تم خلق العالم بشكله الحالي، فإن في

الحركة السفسطائية الثانية (ويفضل فيلوستراتوس هنا كلمة "الثانية " على "الجديدة") نجد أتباع اسيخنوس يكرسون نظرياتهم لأجل الارتقاء بمناهج فنهم الخطابى وحده" بمعنى أنهم اتخذوا من موضوعات التاريخ وأدب اليونان القديم مناسبات يستعرضون فيها مهاراتهم فى فن البيان فحسب.

يذكر فيلوستراتوس فى كتابه السالف أولئك الذين ينطبق عليهم مصطلح "السفسطائيين" على الرغم من أن السفسطائى فى رأيه ليس فيلسوفاً خالصاً. ونجده يبدأ بإيراد قائمة تشمل ثمانية فلاسفة بدى له أنهم سفسطائيون حقاً لأنهم عرضوا نظرياتهم بسلاسة وطلاقة. ثم يناقش بعد ذلك السفسطائيين الفعليين ويختار تسعة منهم كممثلين للسفسطائية القديمة (جورجياس، بروتاجوراس، هيبياس، بروديكوس ضمن هذه القائمة) ثم يعرض ما يزيد على ثلاثة وأربعين علماً يمثلون السفسطائية الثانية. ورغم أن هذا العمل لم يُكتب فيما يُرجح إلا بعد وفاة جوليا، فليس من المستبعد افتراض أن فيلوستراتوس –طالما أنه كان عضواً بارزاً فى حلقة جوليا الفكرية– قد استقى معلوماته عن هؤلاء السفسطائيين منها، فقد كانت جوليا خبيرة بتاريخ السفسطائية.

أما كونه قد اعتمد عليها، فهذا ما يدل عليه خطاب كتبه فيلوستراتوس –فيما يحتمل– إلى جوليا يخبرها فيه أن أفلاطون لم يكن حاقداً على السفسطائيين بل على العكس كان معجباً بهم. حتى أنه تبنى الصورة الأدبية البليغة التى كان يستخدمها جورجياس وهيبياس وبروتاجوراس. ويضيف بعد ذلك أن هناك أناساً آخرين آمنوا بضرورة تقليد السفسطائيين فى فنهم، ومن هؤلاء أسبازيا المليسية إذ يُقال "أنها شحذت لسان بريكليس ليقلد جورجياس."

ويضيف "واسيخنوس السقراطى أيضاً الذى تعرفينه [والخطاب موجه إلى جوليا] وتناقشنا سوياً حوله مؤخراً والذى يكتب محاوراته بأسلوب مثير للنفس بشدة، ولم يتردد فى تقليد جورجياس فى الكتابة وذلك فى حديثه عن ثارجيلا Thargelâ " ويختم فيلوستراتوس خطابه بقول "وبعد كل ذلك الذى سلف هل نطمع أن تقومى أيتها الملكة العظيمة بحث بلوتارخ -أعظم الإغريق جرأة- على أن يكف عن إهانة السفسطائيين وعدم سوق الحماقات عن "جورجياس" فإذا فشلت فى ثنيه عن صنيعه هذا، فأنت -على أقل تقدير- تعرفين بحكمتك وحصافتك أى اسم ينطبق على رجل من هذه النوعية، وبوسعى أنا أن أخبرك، ولكننى أستحى من ذلك."

ولما كان "بلوتارخ" قد مات قبل أن تولد جوليا بنصف قرن من الزمان، فقد تشكك البعض فى صحة نسبة الخطاب إلى فيلوستراتوس. غير أن فيلوستراتوس عندما يطلب من جوليا التحدث إلى رجل ميت، فإن هذا لا يستدعى الشك، إذ من المحتمل أنه قد تعمد ذلك كضرب من الفن الأدبى القديم. وعلى كل حال فمن المرجح أن جوليا قد سمعت عن جورجياس وعن غيره من السفسطائيين القدامى من فيلوستراتوس نفسه.

فمن الممكن أن يساعدنا كتاب فيلوستراتوس "سير السفسطائيين" بالإضافة إلى معرفة جوليا بالسفسطائيين -فى معرفة أسماء السفسطائيين الذين ظهروا فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين، وكانت جوليا على معرفة شخصية بهم.

كان من بين السفسطائيين الذين اتصلوا بالإمبراطور سبتموس سفيروس (وعرفتهم جوليا على الأرجح) : أبولونيوس Apollonius بينما كان

فى سفارة إلى الإمبراطور سفيروس فى روما عام ١٩٦م وربما عام ١٩٧م دخل فى مباراة خطابية جدلية وفاز فيها. ومنهم هيراقليدس الليقى Heracledes of Lycia ومع أنه كان ضليعاً كسفسطائى بارع حدث أن انهار وهو يلقى خطاباً مرتجلا فى حضرة الإمبراطور سفيروس. وأخيراً كان منهم إيليان Aelian وهو رومانى الجنسية عاش إبان حكم سفيروس فى أثينا، وكان يتحدث الإغريقية بطلاقة، وكتب مؤلفات فى التاريخ وكتباً فى طبيعة الحيوان.

أما السفسطائى الذى كان معروفاً لكل من سفيروس وجوليا على حد سواء فهو أنتيباتر الهيرابولى Antipater of Hierapolis إذ كان معلماً خاصاً لا بنيهما كما أنه عمل كوزير لسفيروس، ثم عُهد إليه بمنصب حاكم مدينة بثينيا Bithynia، غير أن قسوته الشديدة أدت إلى عزله من هذا المنصب. وحدث أن كتب مرثية رثا فيها جيتا عند قتله الأمر الذى أثار غضب كاراكلا عليه، وقد مات فى سن الثامنة والستين بأن أمسك إرادياً عن الطعام.

ويروى فيلوستراتوس أن هموقراطيس الفوسيسى Hemocrtes of phocis "كان عضواً فى الحلقة السفسطائية" كما يجب إدراج هليودورس Heliodorus فيها، إذ أنه جدير بالإلحاق بالحلقة السفسطائية" وعلى الرغم من أن فيلوستراتوس لا يطابق صراحة بين "الحلقة" المقصودة فى كلامه وبين "صالون جوليا" فليس التطابق بينهما مستبعداً.

ويقول فيلوستراتوس أيضاً عن فيليسكوس التسالى Philiscus the Thessalian أنه "إبان زيارته لروما دائماً ما كان يختلف إلى حلقة جوليا التى تضم مجموعة من الفلاسفة وعلماء الرياضيات، وحصل منها -بمباركة

الإمبراطور - على كرسى الخطابة فى أثينا. وظل يشغل هذا الكرسى لمدة سبع سنوات، وعندما حدث وحُرم من الإعفاء عن تأدية الخدمة العامة، وكان هذا الإعفاء رخصة يحظى بها دائماً كل من يتقلد هذه الكراسى، ذهب للتوسل إلى الإمبراطور، وعرض حاله عليه بشكل أحدث فى نفس الإمبراطور كاراكلا إحساساً بالنفور منه لدرجة أن الإمبراطور وقف مقاطعاً كلامه ووجه إليه انتقادات شديدة على شعره وعلى صوته، ولكنه نجح أخيراً فى انتزاع الاعفاء من الخدمة العامة من الإمبراطور - كمكافأة له على خطبة حماسية ألقاها أمامه.

كما كان فيلوستراتوس نفسه أحد الأعضاء البارزين فى حلقة جوليا الفكرية، حيث يقول بعد ذكره لجوليا بالاسم فى مؤلف آخر "كنت أنتمى إلى حلقة الإمبراطورة والتى كانت معجبة للغاية بممارسة البيان والخطابة". ويصنف نفسه فى نهاية كتابه "سير السفسطائيين" على أنه سفسطائى : ويوجز آراءه فى عبارة تقول "أما عن فيلوستراتوس الليمنوى Philostratus of Lemmos وعن بر ته فى القانون والمحاكم والخطب السياسية، والبحوث العلمية، وإلقاء الخطب الحماسية. وأخيراً عن مهارته فى الخطابة الارتجالية، فهذا ما لا يحق لى أن أتحدث عنه. " وقد قام باحث من المحدثين بدراسة حلقة جوليا الأدبية دراسة دقيقة: وانتهى إلى هذه النتائج الموجزة والتى لاشك فى صحتها : "لقد كانت هناك فعلاً حلقة من السفسطائيين والفلاسفة. وقد كانت جوليا نفسها عضوة فيها شاركت بنفسها فى مناقشاتها، وكان فيلوستراتوس كاتب السير المعروف والسفسطائى فيليسكوس عضوين فيها على الأقل لفترة من الزمان."

جـ - أي فلسفة درستها جوليا :

لا تمدنا النصوص التى وصلت إلينا من معاصرى جوليا بأية إجابة واضحة عن هذا السؤال. يؤكد فيلوستراتوس فى مؤلفة "سير السفسطائيين" على الأسلوب الخطابى للرجال الذين يعرضهم. فى حين وردت إشارات أخرى قليلة تذكر انصراف اهتمام بعض السفسطائيين إلى أفلاطون والأكاديمية. ونعلم من فيلوستراتوس أيضاً أنه قد جرت العادة منذ زمن ماركوس أوريليوس على أن يعين الإمبراطور أساتذة كراس الخطابة فى أثينا وروما. وكذلك أساتذة الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية بأمر مباشر أو غير مباشر، ومن المحتمل أن يكون هذا العرف قد ظل باقياً فى عصر جوليا. وعلى أية حال فإن هذا الكلام يشير إلى أنواع المذاهب والفلسفات الرئيسية في القرنين الثاني والثالث الميلاديين التى كان الطالب يرغب فى معرفتها آنذاك، وربما من الأفضل لكى نعرف اهتمامات جوليا الفلسفية أن نبحث عنها فى الكتاب الذى أوصت هى بتأليفه.

د- أي فلسفة مالت إلى اعتناقها جوليا ؟؟

من الثابت أن جوليا أمرت فيلوستراتوس بأن يكتب كتاباً عن سيرة حياة أبولونيوس الطيانى Appollonius of Tyana فقد أثارت إعجابها بعض المذكرات التى كتبها داميس Damis أحد أتباع أبولونيوس فطلبت من فيلوستراتوس تنقيح هذه المذكرات وإعادة عرضها فى أسلوب أدبى رصين. فلبى فيلوستراتوس طلبها، واستعان بمصادر أخرى غير داميس، وقال "إنه يتمنى أن يحيى عمله هذا ذكرى أبولونيوس، وأن يكون فى الوقت نفسه مفيداً لأولئك الذين يحبون العلم."

إذا كان البعض قد اعتبر أبولونيوس مجرد ساحر وعراف، وروى فيلوستراتوس عن قدرته السحرية بعض الروايات، حتى أننا لا نستطيع أن نفرق فى أنشطته العادية الواقع عن الخيال، فإن الحقيقة تقول إن أبولونيوس كان فيلسوفاً فيثاغورياً محدثاً عاش فى القرن الأول الميلادى، وولد فى مدينة طيانا Tyana فى تركيا Cappadocia ودرس فى صدر شبابه فلسفة أفلاطون والمشائيين وفلسفة كريسيبوس الرواقى وأبيقور وفيثاغورس : وفى سن السادسة عشرة من عمره اتبع حياة الزهد الفيثاغورى فهجر اللحم والخمر، وانتقد عملية التضحية بذبح الحيوانات للآلهة، ولم يكن يرتدى سوى الكتان ثياباً. عاش حياة الفقر والعفة طويل الشعر كث اللحية. وظل خمس سنوات فى صمت كامل تنقل فى معظم البلدان ينشد العلم من الكهنة ورجال الدين، فقد التقى بسَحرة فارس، وتباحث فى الهند مع البراهمة Brahmans وسافر إلى مصر وإلى أعالى النيل وهناك قابل الفلاسفة العراة Gymnosophists. ورحل إلى أنحاء بلاد الإغريق وإيطاليا وأسبانيا. ومع ذلك أُتهم ظلماً بالخيانة بواسطة الإمبراطور نيرون وكذلك الإمبراطور دومشيان Domitian ونجا من الإعدام بأعجوبة. ومات خلال حكم نيرفا Nerva (بين عامى ٩٦و٩٨م).

وكان فيثاغورس –والذى يعتبره أبولونيوس رائده الروحى– قد أسس فى القرن السادس ق.م جماعة دينية، انقطعت لدراسة العلوم، خاصة دراسة الرياضيات، والتزمت فى حياتها بمجموعة من القواعد الصارمة كوسيلة تقودهما إلى تطهير النفس الخالدة. وقد كانت الفيثاغورية المحدثة إحياءً لتعاليم الفيثاغورية القديمة وإن كان قد تم مزجها ببعض العناصر المأخوذة من الأفلاطونية والصوفية. وكان مودراتوس الجادى Moderatus of Gades

وأبولونيوس الطيانى أبرز ممثلى الفيثاغورية المحدثة فى القرن الأول الميلادى.

لقد نظر البعض إلى كتاب فيلوستراتوس "حياة أبولونيوس" على أنه مجرد رواية أو أسطورة خيالية. ولكن وبغض النظر عن دقة الكتاب من الناحية التاريخية –فإنه كتاب هام لنا "بوصفه سجلاً للمبادئ والأصول التى رعتها جوليا" كما قال دارس معاصر لنا. ونظراً لأن جوليا نفسها لم تكتب شيئاً فسوف ننظر إلى هذا الكتاب على أنه مصدر يكشف عن الأفكار الأساسية التى اهتمت جوليا بها طالما أن الكتاب نفسه قد كُتب بتكليف منها، الأفكار التى من المحتمل أن جوليا قد اعتنقتها وودت التصريح بها. من هذه الأفكار والتى وردت بشكل غير مباشر فى سياق رواية حياة مثيرة وشهيرة – وردت أفكار مست الكثير من الموضوعات مثل الله، الإنسان، الخلود، الأخلاق الشخصية، الفلسفة السياسية.

يعبر أبولونيوس عن تفضيله لفلسفة فيثاغورس تعبيراً صريحاً بقوله "مذهبى الخاص فى الحكمة هو مذهب فيثاغورس الساموسى" وقد تعلم من فيثاغورس الأسلوب الذى يسير عليه فى حياته، وكيفية عبادة الآلهة "وكيف يكون عالماً بها سواء كانت مرئية أم لا" وهكذا اعترف بالإله كخالق أخرج الوجود إلى الوجود لأنه خير.

كان أسلوبه فى العبادة هو أسلوب جوليا ابنة الكاهن الأعظم للإله Elagabalus طالما أنه كان يصلى كل يوم للشمس، ورآها الحاكم المدبر للفصول، مصدراً للضوء والحرارة، كما دعا أبولونيوس مثل جوليا إلى نصب تماثيل للآلهة فى المعابد. وأعتقد أن هذه التماثيل سواء كانت لأبوللونا أو

زيوس أو الآلهة أثينا –تمثل جهد العقل البشرى لإدراك الحقيقة المثالية. أما العرف الذى كان منتشراً فى مصر آنذاك فى تجسيد الآلهة فى صورة حيوانات فقد انتقده أبولونيوس بشدة لأنه غير لائق فى نظره، ففى رأى أبولونيوس "هناك شبه كبير بين الإنسان وبين الإله، وقد مكن هذا التشابه الإنسان وحده –من دون أجناس الحيوان– من التعرف على الآلهة، ومكنه كذلك من التعرف على طبيعته هو الخاصة. وكذلك معرفة الطريقة التى تشارك بها هذه الطبيعة فى الجوهر الإلهى ... إن البشر الخيريين يحملون فى أعماقهم شيئاً من هذا الجوهر الإلهى. " وأكد على أن لدى كل إنسان نفس خالدة، والمصدر الذى جاءت منه هذه النفس هو "الأزلى الصمد" Unbegothen وأعتقد مثل أفلاطون بأن النفس "تُقيد وتُسجن فى جسد فان، وشبه الحياة بالسجن والموت بالخلاص من هذا السجن (الجسد)، غير أن أبولونيوس كان على وعى بأن هناك آراء مختلفة حول النفس، ويعتقد فيلوستراتوس أننا عندما نأخذ بتعاليم أبو لونيوس حول النفس "سوف نشق طريقنا إلى الهدف الذى حددته لنا الأقدار سلفاً. سوف نسير فيه برضى ومتعة وبمعرفة قدر نفوسنا الحقيقى."

أما هذا الطريق الذى رسمته لنا ربات القدر، فذلك ما توضحه عدة نصوص فى سيرة حياة أبولونيوس. فرغم أنه لا يقدم فى هذه السيرة بحوثاً نظرية فى الأخلاق، فإننا نجد فيها تأكيداً دائماً على ضرورة تحصيل فضائل: الحكمة والشجاعة والاعتدال والعدالة وضبط النفس. وآمن أبولونيوس بأن الإنسان الذى يعشق الحكمة أعظم من تمثال كولوسوس Colossus الشهير فى رودس: أما بالنسبة للشجاعة فيؤكد أبولونيوس على أنه ليس كافياً للإنسان امتلاك الفضيلة كصفة. بل يجب عليه أن يمارسها فى أفعاله أيضاً.

كما جسد أبولونيوس وعلم تلاميذه أيضاً فضيلة الاعتدال، فنراه يحصر نفسه -بالنسبة لإستخدام الأمور المادية- على أخذ الضروريات الأساسية منها فحسب. إيماناً منه بأن أسوأ الرذائل جميعاً هى رذيلة الطمع. وانتقد "النهم" فى الطعام و "السكر" فى الشراب، وآمن أنه من أجل الاحتفاظ بعقل المرء نقياً هادئاً -يجب أن يكون مرحاً ورصيناً، أى يشرب الماء بدلاً من الخمر. ومع ذلك لم يطلب من الملوك ولا من رفاقه الإمساك التام عن الخمر، قال "الفلسفة المفيدة للملك هى أن يندمج الاعتدال والإفراط معاً بنسب معقولة. أما الافراط فى الشدة والصرامة فأمر راجع إلى الكبر."

وعندما يطرح داميس تلميذ أبولونيوس سؤالاً عما إذا كانت فضيلة العفة توجد لدى الخصى أم لا، تتم مناقشة موضوع العفة. ويعتقد أبولونيوس -فى إجابته عن هذا السؤال- أن هذه الفضيلة لا يمكن أن توجد لدى الخصى، طالما أن إحجامه عن الجنس ليس إنطلاقاً من إختيار حر منه. ويقول فى النتيجة "إن العفة الحقة مثل الاعتدال الحقيقى لا تتمثل فى عجز المرء أن يغدو مفرطاً فى شهواته وأفعاله، وإنما تنبع من القرار الحر الذى يتخذه ويسير عليه فيضع أفعاله ورغباته تحت الضبط والسيطرة".

وفى مناقشته للعدالة يؤكد أبولونيوس أيضاً على هذا المعنى للفضيلة، إذ يثير السؤال التالى : هل العدالة هى مجرد الإمساك عن الظلم؟؟ لقد تعلم أبولونيوس من براهمة الهند أن العدالة شئ أكثر من مجرد عدم كون الإنسان ظالماً. "إذ تتطلب العدالة أن يفعل الإنسان ما يكون عادلاً بشكل إيجابى، ويؤثر فى الآخرين فلا يجعلهم يظلمون."

لم يقتصر اهتمام أبولونيوس على أخلاق الفرد فحسب، بل اهتم بأخلاق المجتمع، وخاصة بالطريقة التى يمكن من خلالها تحقيق التناغم فى المجتمع، والكيفية التى يمكن أن تساعد من خلالها الفلسفة الحاكم فى أفعاله. وهو يعترف من الناحية الواقعية بوجود مزاحمات بين سكان المدينة، ولكنه آمن بضرورة توجيه مثل هذه المزاحمة لتحقيق وإبراز أفضل الجميع فى الوفاء بواجباته على خير وجه، أى تحقيق الصالح بأفضل طريقة وفى أحسن صورة. يقول متأثراً فى ذلك بجمهورية أفلاطون " يبدو من الأفضل فى نظرى أن يفعل كل إنسان ما يحسن فهمه أكثر من غيره. أن يفعل الفعل الذى يمكن أن يؤديه أفضل من غيره. "

هذا عن الأخلاق أما فى الفلسفة السياسية فينظر أبولونيوس إلى نظام الملكية على أنه النظام الصالح لا سيما عندما يسوس الرعية البشر راعٍ عادل. وقد عاش أبولونيوس نفسه تحت حكم العديد من الأباطرة، أشار إلى اثنين منهم على أنهما حاربا الفلسفة والفلاسفة. فقد أصدر نيرون قرارا بتحريم تدريس الفلسفة فى روما. أما دومشيان فقد نظر إلى مجرد كلمة الفلسفة على أنها فى حد ذاتها تستوجب العقاب. وأصدر مرسوماً معادياً للفلاسفة يأمر بضرورة تعقبهم. غير أنه مما يذكر فى هذا الصدد أن هناك أباطرة رومان آخرين مثل فسبازيان Vespasian وتيتوس Titus قد التمسا المشورة والعون من أبولونيوس. وفى معرض رده على طلب فسبازيان قال: إن الملكية يا مولاى لا تُعلم لأحد، وإن كان هذا لا يمنع من بذل بعض النصائح العامة والتى منها: اجعل القانون حاكماً لك قبل أن يكون حاكماً لشعبك، احترم الآلهة، كن حاكماً عادلاً. وما يمكن أن يكون مهماً للإمبراطورة جوليا فى هذا القسم من القصة الروائية هو القول إن الفلسفة من الممكن أن تقدم

الهداية للمرء، فترشده لا فى حياته الشخصية، بل وفى ممارسة السلطة السياسية أيضاً.

وعلى الرغم من أن فيلوستراتوس لم يكن قد انتهى بعد من عمله "حياة أبولونيوس" قبل وفاة جوليا، فلا شك أنها كانت على علم بمضمونه. فقد كُتب بناء على أمرها، وبفضل تشجيعها إنه يقدم كما قال أحد الكتاب -"لمحات مضيئة غير متوفرة فى موضع آخر غير عقل إمرأة لعبت دوراً رائداً فى فترة حاسمة من التاريخ الرومانى." إن الكتاب يكشف لنا ما كانت تؤمن به جوليا من فلسفة، أنها تؤمن بفلسفة تقر بوجود الإله (أو الآلهة) وتؤمن بوجود اتصال حميم بين الإنسان وبين الإله، ويخلود النفس، وتنادى بضرورة اكتساب الإنسان الفضائل العقلية والخلقية،والهداية والإرشاد الذى تقدمه الفلسفة لأولئك الذين يمارسون السلطة السياسية.

ورغم ما فعلته الأفلاطونية المحدثة من نسخ للمذهب الفيثاغورى المحدث، فلا شك أن "جوليا" قد وجدت بعض الأفكار التى اهتمت بها عند أبولونيوس، وأثارت إعجابها كانت أفكاراً مألوفة وشائعة فى الفلسفة الكلاسيكية القديمة.

الخلاصة

لئن كان الأمر بهذه الصورة فلماذا تُوصف جوليا بأنها فيلسوفة إذن؟؟
يمكننا فى الخلاصة القول إن ذلك راجع إلى أنها قد انشغلت بالفلسفة، ودرست الكثير من موضوعاتها، وأمرت بتأليف كتاب عن مفكر فيثاغورى محدث آمنت بأن أفكاره يجب أن يعرفها الناس جميعاً لما لها من أهمية. كما كانت على علم وصلة قوية بالسفسطائيين القدماء وبمعلمى الخطابة من الحركة السفسطائية الثانية المعاصرة لها. فضلاً عن تعلمها هى نفسها من "حلقتها الفكرية" الخاصة، كما شجعت هى نفسها الآخرين على التعلم. أما حقيقة أنها كانت إمبراطورة ورغم ذلك فعلت ما فعلت، فهى حقيقة لها مغزاها الخاص، لقد سبق وأن رأينا أن بعض الأباطرة الأوائل -مثل نيرون ودوميشان- قد عادوا الفلسفة فجرموا دراستها وتدريسها. واضطهدوا الفلاسفة، أما جوليا دونا فقد كرست كل سلطتها الإمبراطورية لحماية الفلسفة والدفاع عنها، ومساعدة الفلاسفة على التألق والإبداع، وليس هذا بالإنجاز الهين.

هوامش الفصل السابع

(١) أقنع بلاتيانوس الإمبراطور سفيروس بمحاكمة جوليا زوجته على جريمة الزنا، وهى جريمة كانت عندما تلحق بامرأة فى البلاط الإمبراطورى تعادل الخيانة العظمى، ولكن ثبتت براءة الإمبراطورة.

(٢) يذكر "ديو" أن بلاوتيلا قد نفيت بعد هذه الحادثة وبعد عدة سنوات من ذلك حُكم عليها بالإعدام بأمر من زوجها السابق كاراكلا.

(٣) يروى هيروديان Herodian أن أهالى الإسكندرية وصفوا جوليا فى هزلهم بأنها "جوكاستا" وهى المرأة التى كانت أماً وزوجة معاً لأوديب. وقد أشار سبارتيانوس Spartianus إلى الإمبراطور كاراكلا بأنه "رجل إتخذ زوجة أبيه زوجة له. هل من الصواب أن أقول زوجة أبيه؟؟ أى بالأحرى الأم التى فى حضنها قُتل ابنها جيتا" ويكرر سبارتيانوس القصة نفسها فى تفاصيل أكثر. لقد كان باسيانوس والذى عرف فيما بعد باسم كاراكلا إبناً لجوليا، ولم يكن ابناً لزوجها من امرأة أخرى، ويبدو أن الإتهام بالدعارة هنا كان بدعة من الأعداء والخصوم والهمازين. فمن المؤكد أن جوليا ما كان يمكن أن تنسى أن كاراكلا قد دبر لقتل أبيه، وأنه خدعها فى دعوة أخيه الأصغر جيتا إلى مخدعها، بينما كان هو يتربص لقتله بين ذراعيها، وأنه أمرها بعد ذلك بعدم الحزن أو عدم إقامة أى حداد على موت جيتا، علاوة على ما ورد خبره إلينا من أن كاراكلا كان عنيناً.

(٤) استمرت الأسرة المالكة السفيرية فى الحكم بعد موت جوليا لمدة سبعة عشر عاماً، ولم ينتهى حكمها بموت جوليا كما يبدو. إذ أن أخت جوليا

وتسمى جوليا ماسيا والتى عاشت فى روما إبان حكم سفيروس وكانت فى ذلك الوقت أرملة –صممت على أن تظل أسرتها ممسكة بزمام الإمبراطورية، وكانت لها أختان هما : جوليا سوامياس وجوليا ماميا وكلتاهما كانتا فى ذلك الوقت أرملتين، ولكن كان لكل واحدة منهما ابن، وبفضل تأثير جوليا ماميا صار ابن جوليا سوامياس الإمبراطور Elagabalus عام ٢١٨م وبعد أن قُتل وقُتلت أمه معه عام ٢٢٢م أصبح ابن جوليا ماميا الإمبراطور سفيروس الكسندروعندما أغتيل هذا الأخير وأمه معه عام ٢٣٨ إنتهت الأسرة السفيرية.

(٥) بفضل تأثير المشرع بابنيان ظهرت فى عهد سفيروس أول قوانين تحرم الإجهاض. وصدرت القوانين التى تحمى القاصرات، وقوانين تناصر حق الزوجة فى المطالبة بالمال الذى ربحته لزوجها إبان وقت زواجها منه، والقوانين التى توضح حقوق العبيد، وبعد موت جيتا أغتيل المشرع بابنيان بناءً على أمر من كاراكلا.

الفصل الثامن

ماكرينا

Makrina

بقلم : كورنيليا فولفسكيل

C.W. Wolfskeel

١ـ سيرة حياتها :

ولدت ماكرينا في ضاحية نيوقيصرية Neocaesarea في المدينة القديمة Kabeira والتي كانت قد اتخذت عاصمة للإمبراطورية في حكم الإمبراطور بونتوس بوليمو نياكوس Pontus Polemoniacus في القرن الثاني الميلادى -كما يروى أخوها جريجورى أسقف مدينة نيصا Nyssa من عام ٣٧١ وحتى ٣٧٦م وهو الذى نقل لنا تفاصيل حياتها. وقد انحدرت ماكرينا من أسرة ارستقراطية، إذ يرجع نسب والديها باسيليوس Basilius وإميليا Emmelia إلى عائلة أرستقراطية استوطن أفرادها في مستعمرة كبيرة في منطقة بونتوس Pontus وعانوا سبع سنين من الاضطهاد [من عام ٣٠٤ حتى ٣١١م]. والذى كان في ظل حكم كل من جاليريوس Galerius وماكسيميلوس داجا Maximilius Daja وذلك بالاختباء هم وأفراد بيتهم من العبيد والرقيق المسيحيين في البرارى والقفار. وتم مصادرة ممتلكاتهم، ولكن تم ردها إليهم ثانية عندما تقلد قسطنطين العظيم Constantine مقاليد السلطة. وكانت جدتها لأبيها -ماكرينا الكبرى الشهيرة- من أتباع جريجورى ثيوماتورجوس Gregory Thaumaturgos والذى كان يبشر بالإنجيل في منطقة بونتوس، وكان على إلمام عظيم بالديانة المسيحية وبالفلسفة اليونانية في ذات الوقت. ويخبرنا جريجورى كيف عاشت أخته حياة الزهد والتقشف مع والدتها إميليا ونساء المزرعة الأخريات من الإماء والنساء الأرستقراطيات من الأسر الأخرى اللاتى كن صويحبات لها. وكيف إنعزلن في بلدة

أنسى Annesi فى الشمال الغربى لمدينة نيوقيصرية. كما إختار شقيقا ماكرينا الآخران باسل Pasil وبطرس Petrus حياة الزهد والورع. فانعزل هذا الأخير فى دير للرهبان، فى حين رأى باسيل أن واجبه يحتم عليه العودة إلى حياة أفعال الكنيسة السياسية النشطة. وقد تم تكريم ماكرينا وإكبارها بواسطة أخوها الثالث جريجورى فأثنى عليها ثناءً جميلاً فى كتابه "حياة ماكرينا" Vita Macrinae. وذكر جريجورى حكاية المناقشة الفلسفية الذى دارت بينه وبين أخته -وهى على فراش الموت- فى موضوع النفس و البعث، وسجلها فى محاورة أسماها "عن النفس والبعث" De anima et resurrectione كتبها عقب وفاة ماكرينا مباشرة. ويتضح لنا من هذه المحاورة -والتى سوف ندرسها فيما بعد- كيف كانت ماكرينا على دراية وتعمق بالفلسفة اليونانية. فقد علمتها والدتها "إميليا" لأنها لم تتلق أى تعليم نظامى رسمى مثل أخوتها الذين تعلموا فى أثينا. لقد برهنت "ماكرينا" على ما كانت تتمتع به من عقلية ممتازة وإطلاع واسع بالموضوعات التى ناقشتها الفلسفة اليونانية منذ عصر أفلاطون. ويذهب فان دير مير Van Der Meer وبارتلنيك Bartelink إلى أن محاورة "عن النفس والبعث" هى الشطر المكمل لمحاورة فيدون لأفلاطون فى العديد من الجوانب."

٢ ـ ماكرينا والفكر الروحى :

أ ـ وحدة النفس وخلودها :

تدافع ماكرينا فى محاورة "عن النفس والبعث" عن خلود النفس فى حين يلعب جريجورى أخوها دور الخصم -لكى تزداد الحقيقة وضوحاً. أما وجود النفس فيؤخذ فى المحاورة مأخذ البداهة تماماً كما هو الأمر فى العالم القديم كله. وتصف ماكرينا طبيعة النفس بقولها "النفس جوهر مخلوق حى وعاقل، تنتشر فيها قوة الحياة والقدرة على إدراك الموضوعات الحسية، وتسكن جسداً عضوياً مزوداً بالحواس. بقدر ما تهب الطبيعة هذه القوى." ويذكرنا وصف ماكرينا لقوى النفس بمحاورة فيدون لأفلاطون اللهم إلا وصف ماكرينا للنفس بأنها جوهر مخلوق. وإذا كان أفلاطون يضع النفس فى "فيدون" فى منزلة وسطى بين العالم المحسوس وبين عالم المثل المعقول (69d) ويصرح فى "تيماوس" أن النفس يخلقها الإله الصانع Demiurgos ولا سيما الجزء الأعلى، الجزء العقلى، منها فى حين تذهب ماكرينا إلى أن النفس هى مبدأ الحياة والحركة، لأن بقايا الجسد الميت ومخلفاته تتناثر عند الموت كذرات وتختفى تماماً، وهذا المبدأ الذى يجعل النفس مبدأ الحياة يظهر فى "فيدون" لأفلاطون (105c9-d12) وكذلك أيضاً الرأى القائل أن الملكة التى تقوم بالتفكير والإدراك لا يمكن أن تكون شيئاً مادياً. غير أن برهان ماكرينا على خلود النفس لا يتطابق تطابقاً كاملاً مع برهان أفلاطون الوارد فى "فيدون". فعندها يجب أن تكون هناك قوة روحية عقلية

قادرة على التوفيق والتنسيق وترجمة نتائج كل فعل من أفعال الإدراك الحسى. وهذه القوة الروحية هى النفس، والتى هى واحدة، وبسبب هذه الواحدية فى النفس تظل باقية بعد فناء الجسد، لأن البسيط لا يفنى عند فناء المركب[1]. ومعنى هذا أن النفس التى هى مبدأ الحياة خالدة، يظهر هذا البرهان فى الفصل السابع، ويعارضها جريجورى هنا لأنها قالت أيضاً أن النفس تبقى أيضاً مع العناصر التى يعود فيها الجسد الميت، غير أن ماكرينا تدافع عن موقفها، لأن النفس فى رأيها وحدة روحية فريدة وخالدة لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء مهما كان نوعها. ولا يمكن أن تكون النفس فى رأى ماكرينا مؤلفة من عنصر واحد فقط دون بقية العناصر كما يقترح جريجورى. إن النفس لديها خالدة بسبب تفردها وعدم قابليتها للقسمة.

ولما كان الزهد لدى ماكرينا يفهم أفضل ما يُفهم فى ضوء تراث الزهد فى العصور التى سبقت عصر ماكرينا سواء كان هذا الزهد مسيحياً أو وثنياً، فإنه يبدو من الأفضل هنا أن نصف بإيجاز الحياة العقلية والروحية فى القرن الرابع الميلادى قبل أن نناقش بالتفصيل فلسفة ماكرينا، كما يبدو ضرورياً كذلك أن نعرج قليلاً على بعض المسائل التمهيدية الهامة. كما سوف ندرس بشكل سريع مختصر وضع النساء فى المسيحية المبكرة، وكذلك ارتباط هذا الوضع بالزهد، وهو ارتباط أصبح واحداً من السمات الرئيسية للمسيحية والوثنية على حد سواء فى القرن الرابع الميلادى.

ب ـ الـزهـــد :

يشــير دودز E.R.Dodds إلــى أن الميــل الشــديد إلـــى الزهـــد وتفضيـل الآخـرة -كـان سـمة مـن سـمات القـرن الرابـع الميـلادى- فـى المسيحية والوثنيـة علـى حد سواء. وربمـا بـدأ هذا الميل فـى القـرن الأول قبل المسيح على يد الأفلاطونيـة المحدثـة المبكـرة التـى اعتـبرت الحيـاة علـى الأرض أدنـى من الحياة العليا التى تحـررت النفس فيهـا مـن البـدن ومـن مشـاغله المرتبطـة بالعـالم المـادى. أمـا الأفلاطونيـة المبكـرة فقـد اعتـبرت النفـس الوسـيط بيـن العـالم العقلـى وبيـن العـالم الحسـى الـذى ينتمـى جسـدها إليـه. ومـن ثـم فعندمـا مـا يكـون الإنسـان علـى الأرض لا يشـعر أنـه فـى بيتـه، ومـن ثـم يتمنـى أن يتجـاوز هـذه الحياة علـى الأرض. فكـان السـعى إلـى الاتصـال بالعـالم المعقـول بذلـك سـمة أساسـية مـن سـمات النفـس الإنسـانية. إذ أن القـدر المكتـوب علـى كـل إنسـان فـى هـذه الحيـاة هـو أن يسـعى أثنـاء حياتـه علـى الأرض للارتقـاع إلـى سـماء عـالم المثـل وذلـك بـأن يحيـا حيـاة زهـد وتقشـف وطـهارة. بعبـارة أخـرى علـى الإنســان أن يحيـا حيـاة يوجههـا العقـل نحـو العـالم العقلـى، حتـى يحمـى الإنسـان نفسـه مـن إعـادة تناسـخه مـن جديد بعـد المـوت فـى وجـود آخـر. فلابـد أن يكـون هـذا هـو الـهدف الرئيسـى لحيـاة الإنسـان علـى الأرض. وفـى الوقـت نفسـه يجـب أن ينشـغل الإنسـان كذلـك بالأشـياء المحسوسـة. فهنـاك مهمـة مزدوجـة إذن يجـب علـى النفـس الإنسـانية القيـام بهـا خـلال حيـاة الإنسـان علـى الأرض عنـد الأفلاطونيـة -لـو شـئنا التحـدث بوجـه عـام- وتـؤدى هـذه المهمـة المزدوجـة إلـى نشـوب انقسـام داخـل النفـس؛ بيـن العـالم

المعقول وبين العالم المرئى المحسوس. أما لدى أفلوطين وتلميذه فورفوريوس فإن مرتبة النفس الوسطى هذه تؤدى إلى ظهور الزهد والتنسك نتيجة للإفراط فى التأمل المجرد، إن تراكم الشوق الوجدانى يقود إلى تجاوز الحياة الدنيا على الأرض بالزهد، وهذا الأخير أحياناً ما يكون ممزوجاً بعملية هجر لكل الأشياء المادية، وهو سمة عامة مميزة للأفلاطونية المحدثة كلها -وليست سمة قاصرة على أفلاطونية أفلوطين وفورفوريوس وحدهما. ففى الأفلاطونية المحدثة كلها تُعد الفضيلة الأخلاقية والحياة المتنسكة وسائل أساسية وجهوداً ضرورية تبذلها النفس الإنسانية للتحرر من قيود الحياة الجسدية. وهكذا لن تكون الحياة الفاضلة ممكنة بدون درجة معينة من الزهد على الأقل. بمعنى آخر إن الحياة المتقشفة ضرورية من أجل بلوغ عالم المثل الذى تطابق الأفلاطونية المحدثة بينة وبين العقل الإلهى (النوس) والذى نظرت إليه على أنه المثال الحق للفضيلة.

إن الطريق الوحيد للوصول إلى الإله -كما يكتب فورفوريوس إلى زوجته مارسيلا Marcella-هو التطهر والزهد والحياة المتقشفة والتى تتمثل فى حسن توظيف العقل الإنسانى. وينظر إلى المرأة والرجل على أنهما متساويان من حيث " النفس " وهما معاً قادران على الدخول فى الحياة المتقشفة وممارسة النشاط الذهنى والذى يمكنها من خلاله بلوغ الهدف الحقيقى للحياة وهو الاتحاد بالإله homoiosis theooi.

لا يوجد هذا الاقتران الصارم بين الفضيلة الأخلاقية وبين الزهد عند أفلوطين وفورفوريوس فحسب، بل نجده لدى كل مفكرى الأفلاطونية المحدثة الآخرين. بل يمكن القول إنه أسبق من الأفلاطونية المحدثة نفسها لأن هناك آثاراً للزهد فى مدرسة الرواق المتأخرة. فكان الشرط الأخلاقى لتحرير العقل من هم الانشغال بمصالح ومشاغل الحياة الدنيا هو الزهد. لجعل العقل قادراً على التركيز على الإله فحسب، والذى هو الهدف الحقيقى لحياة الرجل الحكيم.

جـ - الغنوصية : Gnosticism

يمكننا أن نلمس خصائص الزهد أيضاً فى الغنوصية، وتتمثل فيما يوجد فيها من جوانب تدعو إلى احتقار العالم الحسى وتعتبره شراً فى ذاته. فالغنوصية تنظر إلى المادة على أنها مبدأ مستقل بذاته وهى مصدر كل شر كما يقول باسيليدس Basilides فى مذهبه ولدى الفيثاغورى المحدث نومينوس Numenius وفى مذهب فالنتينوس Valentinus لا يتم خلق العالم المحسوس بواسطة إله سام مفارق وإنما بواسطة صانع آخر ناقص وغير عاقل. ولهذا فالعالم شر فى ذاته. كما كانت المادة شر فى ذاتها فى مذهب مانى Mani والقاسم المشترك بين جميع المذاهب الغنوصية هو ضرورة أن ينجو الإنسان بنفسه من هذا العالم. ولا شك أن ما ظهر من احتقار للعالم فى الأنساق الغنوصية منذ سيمون Simon المجوسى وما تلاه يكشف عن وجود تشابه كبير بين الغنوصية وبين نزعات الزهد والحلول التى

ترسخت بشدة بعد ذلك فى المسيحية المبكرة. ومع ذلك فلا يرتكز هذا التشابه على أى رابطة أساسية بين الغنوصية وبين المسيحية.

د- الغنوصية ، المسيحية، ودونية المرأة :

تؤكد الغنوصية فى صورها المتعددة -على نقيض المسيحية فى صورتها الأصلية- على أن جود الشر المتأصل فى هذا العالم حقيقة ثابتة لا جدال فيها. وعللت الغنوصية ما يوجد من شر متأصل فى هذا العالم بأن هذا العالم خلق بواسطة آلهة دنيا ناقصة، وإما أن خلقه هذا تم من مادة شريرة. على الطرف النقيض لذلك تؤكد المسيحية على خيرية الله وعلى خيرية العالم فى أصله، فالله الخير خلق العالم ولهذا جاء العالم خيراً أصلاً. ولم يصبح العالم شريراً إلا بسبب العصيان البشرى لإرادة الله. وقد ظهر اضطراب عظيم فى المسيحية المبكرة وكذلك فى الأفلاطونية المحدثة وفى المذاهب الأفلاطونية الأخرى السابقة عليها -بين اتجاه رفض العالم وبين اتجاه قبوله، بين المناداة بضرورة قبول العالم كشئ خير لأنه آت من آله خير خلقه، وهو علة وجوده، وبين المناداة بضرورة رفضه لأنه "شر" فى ذاته.

وكان من البديهيات المسلم بها فى المسيحية المبكرة فى القرن الأول الميلادى الإيمان بأن القدرة الإلهية العظيمة سوف تعيد خلق العالم كله خلقاً جديداً أفضل. وقاد هذا بدوره إلى ازدياد النزوع إلى الرفض الكامل للعالم بين المسيحيين، وفى الوقت نفسه أدى إلى انتشار الميول إلى الزهد والتقشف بينهم. ويبدو أن هذه الميول قد

ترسخت بشدة بين مسيحيى القرن الأول الميلادى بسبب كل من القديس بولس ومؤلف كتاب "بشارات القديس يوحنا" اللذين آمنا بأن العزوبية أفضل من الزواج لكل من الرجال والنساء على حد سواء.

ويشير كويسبيل Quispel فى كتابه Gnosis als Weltreligion إلى واقعة أن إنسان العصور القديمة المتأخرة قد شعر بعدم الأمان نتيجة لوجوده فى عالم يسوده التغير المستمر، فسعى الإنسان إلى الفرار من هذه المشاعر المرعبة إما بالبحث عن مأمن فى نوع ما من "الغنوص" وإما فى العربدة والشهوة كما يقول كويسبيل. ويصف كويسبيل هذا الغنوص بأنه "عبارة عن إفناء وفقدان ذات المرء فى المناطق المجهولة من النفس eine mythische projektion der selbsterfahrung وبُغض لهذا العالم." واحتقرت المرأة فى كل المذاهب الغنوصية باعتبارها ناقصة عن الرجل. وقد يكون هذا نتيجة مترتبة على عملية "إفناء ذات المرء فى المناطق المجهولة فى نفسه." ومن المحتمل أن المرأة اعتبرت من الناحية السيكولوجية -خطر على الرجل باعتبارها مجسدة لهذه المشاعر التى سعى الرجال للفرار منها، وذلك بالتزام حياة الزهد وكان يُنظر إلى النساء فى "أنجيل توما" على أنهن غير جديرات بالوجود، وكان يجب أن تتحول السيدة مريم إلى رجل.

وعلى الرغم من تلك الاختلافات الجوهرية بين المسيحية من جانب وبين الغنوصية والأفلاطونية من جانب آخر، فإن هذه الاختلافات لم تمنع الكثيرين من محاولة التوفيق بين هذه المذاهب.

فمثلاً اعتبر كليمانت السكندرى "الغنوص" الحقيقى نوعاً من الرقى فى الحياة المسيحية، ومع أنه يبقى على الخيرية الأصلية لهذا العالم المحسوس وللإله الذى خلقه العظيم، فيبدو أنه تأثر بالغنوصية فقال بضرورة خضوع المرأة للرجل. إن ما قالت به المسيحية من خيرية لهذا العالم لم يغير فى الوضع التقليدى للنساء فى العالم القديم. بل على العكس يبدو أنه قدم "تبريراً" مذهبياً للقيود التى كانت مفروضة من قبل وتقول بتابعية المرأة للرجل.

٣ـ ماكرنيا ونفس المرأة :

أـ ماكرينا عن النفس وفى الانفعالات(٢) πάθη

فى محاورة "عن النفس والبعث" يورد جريجورى تعريفاً قدمته ماكرينا للنفس ولكنه يعتقد أنه تعريف غير كاف فى تفسير ملكات النفس، فهو يعتقد أن للنفس ملكات أخرى أكثر مما تقوله ماكرينا التى قصرتها على ملكات التفكير وإعطاء الحياة والإدراك الحسى. ففى رأيه توجد هناك ملكات أخرى خاصة بالرغبة والغضب التى يمكن النظر إليها كدوافع لكثير من أفعالنا. ومن الواضح أنها دوافع غير جسمية ومن ثم لابد أنها إما تنتمى إلى النفس أكثر من إنتمائها إلى البدن، ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت توجد فينا نفوس أخرى إلى جانب نفوسنا الأساسية، وهما احتمالان مستبعدان. ولما كان جوهر النفس هو التفكير حسبما رأت ماكرينا فلا يمكن أن تنتمى الانفعالات إلى النفس وإن كان لا يمكن أن نفترض أيضاً وجود نفس

أخرى داخلنا إلى جانب نفسنا الأصلية. ومن ثم فهو تعريف غير كاف للنفس.

وترد ماكرينا بأن جريجورى قد طرح اعتراضات وجيهة، فلا شك أن هناك بداخلنا انفعالات أخرى كالرغبة والغضب لايمكن إنكارها. ولكن هل تنتمى هذه الأشكال من الانفعالات إلى نفوسنا؟ أم هل هى مضافة إليها بعد وجودها؟؟ تلك أمور يجب بحثها. وهنا تبدى ماكرينا ملاحظة هى ضرورة أن يُوضع الكتاب المقدس فى الاعتبار عند الحديث عن النفس. ولما كان الكتاب المقدس يخبرنا بأن النفس مخلوقة على "صورة الله" فإنها بالتالى تشبه الله، ومن ثم فلا يمكن أن تكون فيها انفعالات ولا أشجان. وماكرينا بهذا الكلام تريد الإبقاء على تعريفها السابق للنفس على حاله بدون تغيير. غير أن جريجورى يعود ليسألها من جديد عما تعتقده إذن عن حقيقة هذه الانفعالات مثل الرغبة والغضب، فتجيبه ماكرينا بأنها حركات داخلية لا تنتمى إلى جوهر النفس وإنما هى مجرد "قشور خارجية" للنفس، لأننا جميعاً قادرون على محاربة وقهر إنفعالاتنا، وهى قدرة تكون عظيمة النفع لنا فى بعض الأحيان.

تكشف المناقشة السالفة بين ماكرينا وبين شقيقها جريجورى [ولم نذكر نحن هنا سوى الجوانب الرئيسية فيها فحسب] عن إلمام ماكرينا العظيم بالفلسفة اليونانية القديمة، بما فيها محاورة "فيدون" لأفلاطون ومذهب أرسطو فى النفس(٣). ثم تتصل المناقشة بينهما حول النفس وحول الانفعالات وذلك عندما تعلق ماكرينا بقولها إن

جميع الانفعالات من الممكن ردها إلى اثنين فقط هما : الرغبة والغضب، فلا يمكن أن تنتمي الانفعالات إلى جوهر النفس وذلك لأن جوهر هذه النفس هو التفكير. فيعاود جريجوري الاعتراض مرة أخرى على استبعاد الانفعالات من جوهر النفس ذاكراً أن الكتاب المقدس لا يعتبر الانفعالات سيئة دائماً. ومن ثم فهي ليست شريرة على طول الخط. ورغم أن ماكرينا تشاركه رأيه هذا فإنها تتمسك بموقفها وتقول إننا نحن الذين نوجه الانفعالات فنجعلها أحياناً حسنة وأحياناً سيئة وبالتالي فهي لا تخص جوهر النفس إذن. وتعود لتأكد ثانية على وحدة النفس، وعلى أنها خالدة ودائمة بفضل واحديتها هذه. إذن النفس الإنسانية خالدة وتستمر باقية بعد موت البدن إلى أن يحدث ويُعاد بعثها من جديد مع بدنها الخاص والذى يُعاد قيامه في جسد روحاني من مكونات وعناصر الجسد العضوى الفاني يوم البعث والحساب (انظر فيما بعد). كانت النفس في نظر ماكرينا إذن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالبدن، وماكرينا بهذا تخالف أرسطو في هذا الأمر. ففي أثناء حياة الإنسان على الأرض ترتبط النفس بالجسد -في رأى ماكرينا- ارتباطاً وثيقاً يتجاوز فهمه إدراكنا، وإن كان الاثنان لا يمتزجان تماماً الواحد منهما في الآخر. على نقيض ذلك يؤمن أرسطو بأن النفس صورة للجسم entelechia = entelechy [في النفس II,412a3-b9] إنها لديه جوهر الجسم وغير منفصلة عنه. ومن ثم تموت النفس بموت البدن، وينطبق هذا على النفس النباتية والنفس الحيوانية بقدر انطباقه على النفس الإنسانية. غير أن النفس الإنسانية في نظر أرسطو تمتلك أيضاً ملكة التفكير أو العقل (النوس)

[فى النفس 413b24] وهى ملكة تأتى من الخارج وغير قابلة للفناء [حياة الحيوان II.3.736b22] أما ماكرينا فتذكر أن ملكات النفس هى القوة التى تهب الحياة، والتفكير، والقدرة على الخلق والتأثير على المادة. وبالتالى فرغم أن أرسطو بحث جميع مظاهر النفس، فإنه ذهب إلى أنها فانية. وواضح أن ماكرينا بذلك تلوم أرسطو على أنه لم ينته من بحثه هذا فى ظواهر النفس إلى أنها واحدة وبالتالى فهى خالدة. كما يشتمل تصور ماكرينا لوحدة النفس على نقد لرأى أفلاطون فى الانفعالات والوارد فى "فايدروس" والذى يذهب فيه إلى تشبيهه الشهير للعربة التى يجرها جوادان جامحان مسئولان عن الانفعالات، أما ماكرينا ففى رأيها النفس الإنسانية وحدة واحدة "شبيهة بالله" وهى فى أصلها بدون إنفعالات.

أما مسألة إنصاف النساء ومساواة نفس المرأة بنفس الرجل فلا يرد شئ مباشر عنها فى المحاورة. غير أنه من خلال مناقشة ماكرينا لطبيعة النفس والخلق البشرى يمكننا أن نلمس أنها لا تجد اختلافاً جوهرياً بين نفس الرجل وبين نفس المرأة. لأن جوهر النفس الحقيقى -لدى ماكرينا- هو ملكة التفكير العقلى، ولم تكن الانفعالات لديها أجزاءً جوهرية فى النفس. ومن ثم فلا تتجه ماكرينا -كما فعل كليمانت السكندرى- باللوم إلى النساء وتعتبرهن مصدر الانفعالات الشريرة والرذائل. إذ وفقاً لها لا تكون الانفعالات أجزاءً من جوهر النفس، وبالتالى فليست النساء مشاركات أكثر من الرجا ل فى الرذائل والانفعالات الشريرة. وحتى لو حدث ذلك فى حالات فردية، فإنه يكون نابعاً من اختيار حر لدى نساء مفردات وليس راجعاً إلى

الطبيعة الجوهرية للنفس عند المرأة. ففى تصور ماكرينا لطبيعة النفس، تقول إنها طبيعة واحدة -هى سواء عند كل من الرجال والنساء "مخلوقة على صورة الرب وشاكلته." وحول هذه النقطة الأخيرة يتفق أخو ماكرينا معها فى ذلك.

ويقول باسيل الأكبر (شقيق ماكرينا الأكبر) فى شرحه على الإصحاح الأول من سفر التكوين : "تمتلك المرأة -مثلها مثل الرجل تماماً- خصائص الموجود الذى خُلق على صورة الرب، ومن ثم فطبائعهما متساوية فى الشرف، وفى الفضيلة وفى المنافع وكذلك فى الضعف والخطيئة." إذن ينظر باسيل إلى النفس-العقل- عند كل من الرجل والمرأة على أنها واحدة، مخلوقة على صورة الله. لقد كان باسيل العظيم مع الرأى الذاهب إلى أن الرجل والمرأة قادران بشكل متساو على تحقيق التشبه بالله بأنفسهما. ولم يتم بلوغ هذا التشابه بلوغاً كاملاً إلا مرة واحدة عن طريق السيد المسيح، والذى كان كاملاً فى كل جانب. وهكذا ينظر باسيل إلى المرأة على أنها مساوية للرجل مساواة كاملة فيما يتعلق بقدراتها العقلية والروحية، لأنها مخلوقة مثله على صورة الإله، فلها بالتالى نفس العقل المفكر، ومن ثم فلها نفس القدرة على التحكم والسيطرة على رغباتها الدنيا وكذلك على المخلوقات الأخرى.

كما يؤمن جريجورى أخو ماكرينا وأسقف نيصا Nyssa أيضاً مثلها بأن المرأة مخلوقة مثل الرجل على صورة ا لله. ويرد نص فى كتابه "فى خلق الإنسان" يكشف عما أثارته الإصحاحات من ٢٦

وحتى ٢٨ من سفر التكوين من اختلافات عظيمة حول تفسيرها فى الدوائر المسيحية فى القرن الرابع الميلادى. حيث يورد جريجورى فيه تفسيره هو الخاص للآية القائلة { خلقهم ذكراً وأنثى } راجياً من طلابه عدم الغضب لقيامه بمناقشة الموضوع من كل جوانبه. ويدل هذا على أنه حتى وقت ظهور ماكرينا كان المذهب القائل بالصورة لا يزال يثير الاختلافات حوله. ويقف تفسير جريجورى لإصحاحات سفر التكوين ٢٦ وحتى ٢٨ موقفاً مؤيداً للمساواة الروحية بين الرجل وبين المرأة. فالمرأة كبناء مركب متحد كائن بشرى مثلها مثل الرجل، ولا يمكن أن تتباين صورة الإله -التى تفهم هنا بمعنى روحى فحسب- بتباين الجنس، وليس هذا الكلام سوى تطبيق للجوهر الهيولانى للموجود البشرى.

ب ـ الآراء التقليدية حول نفوس النساء :

اعتنقت ماكرينا وشقيقاها -باسيل وجريجورى اللذان كانا من آباء الكنيسة -رأياً حول المرأة أكثر ليبرالية وتحرراً بكثير من الآراء التى اعتنقت بوجه عام بواسطة علماء اللاّهوت جميعاً منذ عصر القديس بولس (بما فى ذلك بعض الفلاسفة).

[١] كليمانت السكندرى :

ينتهج كلمانت السكندرى موقفاً أفلاطونياً يؤكد فيه على تساوى الرجل مع المرأة من حيث النفوس. ولكنه استمر فى الوقت ذاته ينادى بخضوع المرأة للرجل نظراً لاختلافاتها الجسدية عنه. وفى دفاعه عن نظريته هذه يقتبس نصاً شهيراً من القديس بولس [رسالة

كورنثة الأولى II] فيه يؤكد القديس بولس على ضرورة خضوع وتابعية المرأة للرجل لأن هذا ما يحتمه "نظام الخلق الطبيعى." ثم يعود ليقتبس مرة ثانية من القديس بولس -ومن المؤكد أنه لا يتبع فى ذلك موقفاً غنوصياً- [وهذه المرة يأخذ نصاً من رسالة بولس إلى الأفسوسيين] يؤكد فيه بولس على مسألة أن الوجود والحلول فى جسد ليس شراً فى ذاته. ومع ذلك فلم يكن كليمانت بعيداً تماماً من التأثيرات الغنوصية وهذا ما نلمسه بوضوح فى موقفه من المرأة. ونلمس ذلك بوضوح أكثر عندما نراه يقتبيس نصاً من مؤلف غنوصى يقول إن الله تجسد ليقضى على "أعمال المرأة". وقد فهم الغنوصيون كلمة "أعمال المرأة" هنا بأنها تعنى النظام الطبيعى للميلاد والوفاة، والذى كان لديهم شراً فى ذاته، سببته حواء ولما كان كليمانت لا يعتبر الخلق شراً فى ذاته، وفى الوقت نفسه يسلم بصدق الإنجيل، فإننا نراه يقوم بتأويل جملة "أعمال المرأة" لتعنى الرذائل "مثل التكالب على جمع المال، التزاحم، حب الشهرة، الوله، اشتهاء التمتع بالنساء، اشتهاء التمتع بالغلمان، الحياة الماجنة، الإسراف." وينظر كليمانت إلى حواء على أنها سبب كل هذه الشرور، بل ويأخذ ذلك مأخذ البداهة. فالمرأة أو "الجنس النسائى" هو أساس كل الشرور. الغريب هنا أن كليمانت يقول بهذا رغم ما رأينا من قبل من إيمانه بالرأى الأفلاطونى المساوى بين نفس الرجل ونفس المرأة. إنه كما يتضح هنا شديد القرب من الغنوصية.

٢ ـ النزعات البوليسية واليهودية المتأخرة :

يظهر هذا الجمع بين نزعات الزهد وبين النظر إلى المرأة على أنها كائن أدنى من الرجل فى الفكر اليهودى المتأخر. كما يظهر كذلك فى المذاهب الغنوصية، وفى تيار المسيحيين الذين أقاموا تصورهم للمرأة بشكل أساسى على أقوال القديس بولس المزدرية للمرأة، وهى أقوال منتزعة من سياقها الأصلى قسراً، ومن عبارات القديس بولس الأخرى المنصفة للمرأة.

لقد أضحى مسلماً به منذ ظهور كتاب جيرهارد ديلنج Gerhard Dilling المسمى "وجهة نظر القديس بولس فى آدم وحواء" Paulus stellung zu frau und Ehel أن موقف القديس بولس حول المرأة كان متأثراً بشدة بالفكر التلمودى اليهودى. حيث كانت المرأة –لدى بعض أقطاب هذا الفكر على الأقل– تُعد أدنى من الرجل. وكان يُنظر فى بعض الدوائر اليهودية العلمية إلى أنه ليس من اللازم تعليم الفتيات التعليم اليهودى الدينى وتلقينهن معارف عن التوراة. كما كان القديس بولس متأثراً كذلك بما كان فى الفكر اليهودى المعاصر له من نزعات زهد وتقشف، فقال إن العذرية أفضل من الزواج بالنسبة لكل من الرجل والمرأة، وتبرز نزعات الزهد هذه بشدة فى الفكر اليهودى المتأخر خاصة لدى فيلون.

مع أن هناك الكثير من أقوال القديس بولس التى يمكننا أيرادها للتدليل على احتقاره للنساء و تعكس فى الوقت نفسه تأثير الفكر اليهودى عليه، فإن هناك نصوصاً أخرى له تنصف المرأة.

فتراه مثلاً يأمر الأزواج بحب زوجاتهم بنفس درجة حب يسوع المسيح للكنيسة. [Eph.5] وفى رسالته إلى أهل رومية يعترف بولس بما كان للنساء من تأثير على السيد المسيح [Rom16.10]. مما يدل على أن القديس بولس لم يكن متعسفاً مع المرأة على طول الخط على الرغم من خلفيته التاريخية. ويؤكد النص [Gal3.28] نفس هذا الاتجاه الأكثر انصافاً لدى القديس بولس. رغم إغفال المفسرين المتأخرين [بما فيهم الكثير من آباء الكنيسة] لهذه الحقيقة. زد على أن الكثير من أقوال القديس بولس المتعسفة نحو المرأة تتناقض مع موقف يسوع المسيح نفسه نحو المرأة الوارد فى إنجيل القديس يوحنا. فقد تحدث السيد المسيح مع النساء، وكان هذا شيئاً ثورياً فى عصره. فقد كان رجال الدين اليهودى ينظرون إلى إطالة الكلام مع النساء على أنه رجس من عمل الشيطان، إذ سوف يجلب الإنسان الذى يفعل ذلك على نفسه الشر، فيكون وريثاً لجهنم وبئس القرار، حتى لو كان كلامه هذا مع زوجته، ولا شك أن الرجس يزداد أكثر لو كان تحدثه هذا مع أجنبيات.

عجيب حقاً أن ترتكز آراء المفكرين المسيحيين –وخاصة آباء الكنيسة– حول المرأة لا على إنجيل يوحنا المنصف، وإنما على بعض الأقوال والعبارات المتناثرة والمنتزعة من سياقها من القديس بولس. أن الأمر المؤكد لنا أن كثير من المفكرين المسيحيين قد ورثوا ما كان شائعاً ومنتشراً فى العصور القديمة المتأخرة من تحاملات على المرأة، وتغاضوا عن إنجيل يوحنا فى هذا الصدد مع أنه كان معروفاً لديهم ولدى القرون الأولى المسيحية أشد المعرفة.

ويبدو أن الميل إلى التأكيد على خضوع المرأة للرجل قد تزايد وقوى فى الفكر المسيحى مع مرور الزمن. حيث تم آنذاك اسقاط "أعمال ثيكلا" بشكل كامل من طائفة الكتب المقدسة، لأنه ظهر من المستحيل أن يكون القديس بولس قد أوصى بقيام النساء بتدريس الإنجيل. وأكد المجمع الكنيسى المنعقد فى جانجارا Gangra على طبيعية وضع النساء الخضوعى. ولا شك أن مثل هذا التأكيد من مجمع كنيسى رسمى خير شاهد على أن الإيمان بخضوع المرأة كان أمراً مسلماً به بشكل عام فى الدوائر الاكليركية فى القرن الرابع الميلادى. ويشير شراح الغنوصية فى القرن الرابع الميلادى إلى أن عبارة "يتم خلق النساء على صورة الله ومثاله" كانت لا تزال حتى وقت مناقشة ماكرينا مع شقيقها جريجورى مشكلة تثير جدلاً واسعاً. ورغم أن ماكرينا لا تناقش مشكلة "الصورة" هذه مناقشة صريحة، فمن الواضح من إيمانها بالطبيعة الثنائية -الذكرية والأنثوية- للنفس كجوهر مخلوق على "صورة الله" أن رأيها هذا كان منصفاً للمرأة وفى الوقت نفسه على تناقض عظيم مع موقف كثير من المفكرين المسيحيين فى الكنيسة المبكرة. فمن المستبعد تماماً أن تكون ماكرينا قد نظرت إلى المرأة على أنها أكثر عرضة لاختيار الأفعال الشريرة من الرجل. وتيقنت من ذلك المبدأ عندما عاشت وسط نساء شديدات الورع والفضيلة، علاوة على أن جدتها لأبيها "ماكرينا الكبرى"والتى كانت تلميذة لجريجورى ثاماترجوس Gregory Thaumaturgos ومن ثم كانت تلميذة لأوريجين بشكل غير مباشر -كان يُنظر إليها كقديسة بين عائلتها بفضل ما كان لها من تقوى وإيمان عميق. لقد

نظـرت ماكرينـا إلـى النفـس التـى تتحـول عـن طريـق الـرب وتتشـغل بالانفعـالات فتفقد ملكاتهـا العقليـة والأخلاقيـة النظرية -علـى أنهـا نفـس ضالـة أغوتهـا شـهوتها وجريهـا الدائـم وراء انفعالاتهـا بغـض النظـر إن كانت هـذه نفس رجل أو نفس امرأة.

٣ـ أورجـين، ترتوليـان، شروسـتوم، وكوبريـان، "ومشكلة الصـورة":ـ

فسـر أويجيـن -مثـل كـل أعضـاء مدرسـة الإسـكندرية- جملـة "علـى صـورة اللـه ومثالـه" تفسـيراً روحيـاً. حيـث يذكـر أن صـورة اللـه التـى لدينـا يقصد بهـا مـا تـم مـن خلـق الجوهـر الروحـى، المؤلـف مـن العقـل (النـوس) ومـن النفس. الأولـى مذكـر والثانيـة مؤنثـة، وهـو جوهـر موجـود فـى كل كـائن بشـرى رجـلاً كـان أو امـرأة. فـى رأى أوريجيـن توهـب لكل موجـود بشـرى نفس جنبـاً إلـى جنـب مـع العقـل. ويتـم خلـق الموجـود البشـرى علـى صـورة اللـه فـى الشـق الخـاص بملكـة عقلـه (النـوس) اللوجـوس. وبالتـالى يشـارك العقـل البشـرى فـى العقـل الإلهـى Reason تمامـاً مثلمـا يشـارك العقـل الإلهـى (الأقنـوم الثـانى) فـى الـرب(الأب). ولا يسـتبعد تفسـير أويجيـن لجملـة خلـق الإنسـان علـى صـورة اللـه مـن هـذه النعمـة لا الرجـل ولا المـرأة. ورغـم ذلـك نـرى أوريجين يغض الطـرف عن ذلك ويلجأ إلـى بعـض النصـوص المتفرقـة فـى رسـائل بولـس مـن أجـل تـأكيد الوضـع الخـاضع للمـرأة. ومـن الغـالب أن مؤلفـات المفكـر اليهـودى فيلـون السـكندرى قـد طبعـت آثارهـا علـى أوريجين وعلى غـيره مـن المفكريـن المسـيحيين الآخريـن فـى نظرتهـم

إلى المرأة. كما كان لفيلون أيضاً بصمته الواضحة على فكر عصر الآباء كله. لقد اعتبر فيلون المرأة أدنى حقاً من الرجل رغم حقيقة إيمانه بأن المرأة قد خُلقت على صورة الله.

وعلى الرغم من قيام السكندريين بتفسير مقولة "على صورة الله" تفسيراً روحياً، اعتماداً على إيمانهم بوجود مساواة روحية بين الرجل والمرأة، فإنهم آمنوا فى الوقت نفسه بدونية المرأة عن الرجل اعتماداً على رسائل القديس بولس. حيث ينتهج ديديموس Didymus الأعمى وهو مفكر سكندرى موقفاً مشابهاً بموقف أوريجين السابق. فيؤمن بتساوى نفوس كل من الرجال والنساء من ناحية الخلق على صورة الإله، ويؤمن أيضاً بتساوى الواجبات الأخلاقية المفروضة على المرأة والرجل على السواء فقد خُلق الاثنان على صورة الله. فى حين يشايع القديس بولس فى مسألة الزواج فيؤمن بحق الزوج فى السيادة والسيطرة وواجب المرأة فى الطاعة والخضوع. ومع أنه يسمح للمرأة بالتنبؤ والتكهن فإنه يحظر عليها أن تقوم بالتفسير أوكتابة أى شئ من ذلك الذى يوحى به إليهن من الروح القدس، إذ سوف يكون هذا تدريساً ومخالفة لوصية القديس بولس.

ويتخذ الأفريقيان كوبريان Cyprian وترتوليان Tertullian موقفين مختلفين أحدهما عن الآخر. ففى كتاب ترتوليان "ضد براكسان" Adversus Praxean نراه يؤمن بأن الرجل والمرأة قد تم خلقهما معاً على صورة الله. والصورة هنا يأخذها بالمعنيين الروحى والمادى على السواء مفترضاً أن المرأة والرجل يحملان صورة الرب

الثلاثية فى النفس وفى الجسم معاً. ونادى كوبريان بأن الرجل والمرأة على حد سواء تم خلقهما على صورة الله، من ناحية النفس والجسد معاً. وآمن بأن كل ما يخاطب الله به الرجل فى الكتب المقدسة يخاطب به فى الوقت ذاته المرأة. وقال إنه لا يوجد دليل نقلى على ضرورة خضوع المرأة خضوعاً تاماً للرجل. وعلى نقيض ذلك يعتمد ترتوليان فى رأيه بدونية المرأة عن الرجل على عبارات القديس بولس المجحفة نحوها. وأعظم تعبير صراحة عن رأيه هذا يرد فى كتابه De Virginibus Velandis ch8 حيث ينادى بضرورة منع النساء من المشاركة بالكلام فى الصلاة، ومن القيام بالتعميد، ومن القيام بتدريس الكتاب المقدس، ويفرض صراحة على كل النساء ضرورة تغطية شعورهن تغطية كاملة تحت وشاح لمنع الشهوة لدى الرسل [قارن رسالة بولس إلى كورنثة الأولى].

هكذا أضحت النزعات القائلة بدونية المرأة وخضوعها للرجل كما يبدو مترسخة أكثر وأكثر فى القرن الرابع الميلادى. وقد صادف المفكرون الأنطاكيون صعوبات جمة فيما يتعلق بمشكلة الصورة – على عكس وضع المفكرين السكندريين– فقد فهمت المدرسة الأنطاكية بكل أعلامها جملة "خلق على صورة الله ومثاله" على معنى أن النوع المذكر فقط من البشر هو الذى جاء على صورة الله، ومن ثم فالرجل –لدى هذه المدرسة– هو الذى قُدر عليه أن يسود ويسيطر على العالم. يقول المفكر الأنطاكى يوحنا شروسستوم Chrysostom صراحة فى شرحه على نص ١٢٦ من "سفر التكوين" إن المرأة لكى لا تملك القدرة على السيطرة والسيادة لم يتم خلقها على صورة الله.

ويسوق أدلة نصية من القديس بولس تثبت دونية المرأة فى مؤلفات أخرى له مثل كتابه "فى الزواج". وانتهى إلى أنه يحرم على المرأة أن تكسب عيشها خارج بيتها كأن تشتغل بالتجارة ومثلاً. ويقول شروسستوم "مهمة الرجل الطبيعية أن يعمل بالأنشطة العامة ومن ثم فهو أمر محرم على المرأة. إن جلال وسمو المرأة يتمثل فى خضوعها للرجل، لأنها جاءت بهذه الصورة، تنقصها القدرة العقلية!!" ولا يجب فى رأيه أن تتبارى مع الرجل إطلاقاً. وتظهر أفكار مماثلة لهذه حول المرأة فى كتابات أعضاء المدرسة الأنطاكية الآخرين فتظهر لدى ثيودورس الصورى Theodoretus of Cyrus وديودورس الطارسوسى Diodoros of Tarsus. ولا شك أن أفكار المدرسة الأنطاكية هذه أفكار مفزعة جداً لنا خاصة لو وضعنا فى الاعتبار المعاملة المزرية للمرأة فى الحياة اليومية فى الحقب المتأخرة من العصور القديمة.

هذا عن الشرق القديم، وأما عن الغرب فلم يكن الأمر مختلفاً كثيراً عن ذلك. إذ كان ينظر فى الغرب إلى المرأة فى القرن الرابع الميلادى على أنها أدنى من الناحية الجسمية عن الرجل. يقول القديس أمبرواز -أسقف مدينة ميلان- المرأة تابعة للرجل حسبما ينص على ذلك قانون الطبيعة. إنها السبب فى الخطيئة الأولى فى رأيه، هذا رغم إيمانه بشدة أهميتها -بفضل العناية الإلهية- بوصفها العلة وراء الجنس البشرى كله. لقد أراد الله بشراً أكثر من إرادته صون آدم الطاهر مبرئاً من كل سوء. ومن ثم شاء الله خلق حواء من ضلع آدم كتابع ومساعد لآدم. ومعنى الجملة الأخيرة أنها ليست مساوية لآدم.

الرجل هو وحده الذى خلق على صورة الرب -فيما يتعلق بالنفس فقط- فى رأى أمبرواز، أما المرأة فمن المستبعد تماماً لديه أن تكون قد خُلقت كذلك. وبالتالى فما كان اتجاهاً عاماً عند معظم التيارات بعد البولسية لم يكن صادقاً على كل علماء اللآهوت -خاصة فى مدينة كابادوقيا Cappadocia فى القرن الرابع الميلادى وهى مسقط رأس ماكرينا. فقد رأينا من قبل جريجورى النازيانى Nazianz (Nazianzus) وكذلك شقيقى ماكرينا -جريجورى وباسيل- يعالجون مشكلة الصورة بشكل متعاطف مع المرأة.

جـ- العذراء أم المسيح فى تراث عصر الآباء :

يتحدث معظم آباء الكنيسة بإجلال عن السيدة مريم العذراء - أياً كان ما يعتقدونه عن المرأة. فمنذ بداية عصر الآباء والجميع ينظرون إلى مريم على أنها حواء جديدة. وأول ما ظهر هذا المفهوم ظهر فيما يعرف "بأنجيل جيمس الأصلى" Proto-Gospel of James والذى يرجع إلى القرن الثانى الميلادى، فكما أطاعت حواء الشيطان فقد أطاعت مريم العذراء أمر ربها بخشوع كامل وتركت نفسها لتصبح الوسيلة التى بها حفظ الرب البشر جميعاً. وكثيراً ما يتم الربط بين ظهور هذه النظرة وبين نشأة علم اللآهوت المسيحى وخاصة ما يُعرف بالكريستولوجيا[٤]. Christology، وكانت بؤرة التركيز فى هذا اللآهوت على اللوغوس -الابن-وبشكل أكثر على مريم أم المسيح. فقد ثارت المناقشات بين الآباء -خاصة آباء القرن الرابع ق.م- حول وضع السيدة العذراء فى خطة الرب لفداء الجنس البشرى

حتى انتهى النقاش إلى مجمع أفسوس عام ٤٣٠م فأقر هذا المجمع بأن مريم هى "أم الرب" أو "حاملة للإله" Theotokes = deipara لذا وجب أن تكون مريم طاهرة بلا إثم إلى الأبد. وأكد اعضاء المجمع تأكيداً قوياً على طهارة مريم التى لا يمكن تدنيسها. يقول ثيودورس الناصرى Theodoretus of Ancyra "لوكان السيد المسيح قد ولد بنفس الطريقة التى ولدنا نحن بها لوجب أن يعد إنساناً كما يقول بذلك الأعداء، ولكنه ولد وفى الوقت نفسه صان عذرية أمه دون أى دنس، لذا وجب أن يعد إلاهاً."

والواقع أن الأسس التى تم الاعتماد عليها فى الثناء على عذرية السيدة مريم كانت فى جملتها أسس الزهد والتقشف. فقد كانت عذريتها مكوناً من مكونات فضيلتها وكان يجب أن تكون حواء الجديدة امرأة ذات أخلاق سامية. ولما كانت حياة العذرية أفضل من الحياة الزوجية، تم تمجيد عذرية السيدة مريم تمجيداً عظيماً. ولا شك أن مثل هذه العذرية تضفى عليها فضائل روحية عظيمة. وكم إمتدح أوريجين أمومة السيدة العذراء الروحية هذه، واصفاً إياها بأنها عذراء عاشت حياة الزهد والتشقف. وردد نفس هذه النظرة بعد أوريجين القديس جيروم Jerom حيث قال "ليس بمقدور أى سيدة مهما كانت أن تحيا حياة الزهد والتقشف التى عاشتها مريم العذراء." ويمجد جيروم –ويشاركه فى التمجيد أمبرواز وترتوليان والأب دامسيوس Pope Damasius– لأمومة السيدة العذراء الروحية هذه. ويتخذ كل من جيروم وسوليبيقيوس سفيروس Sulpicius Severus مريم العذراء نموذجاً وقدوة لكل النساء لأنها بفضل ما قامت به من مجاهدات

روحيــة واســتغراق فــى حيــاة الطهــر والقداســة، وُهبــت -فـــى رأى أوريجين- نعمـة أن تصبح أماً للـرب. ومـا إن حـل القـرن الرابـع حتـى كـانت مريم العذراء قد أضحـت الوسـيلة الطـاهرة المبرئـة مـن كـل أثـم لفداء الجنس البشرى. وأثنـى كـل آبـاء الكنيسـة على طاعــة السـيدة مريـم لربهـا بشـكل بـالغ، إذ كـانت طاعتهـا طاعـة كاملـة. فنجـد إبيفـانوس Epiphanius يصـف مريـم العـذراء بأنهـا الوسـيلة Officina التـى أنقـذ اللـه مـن خلالهـا الجنـس البشـرى كلـه. فـى حيـن وصـف كـيريلوس السكندرى Cyrillus of Alexandria السيدة مريم بأنهـا معبـد اللـه، لأن الوجـود الإلهـى إتخذهـا معبـداً لـه. هكـذا تطلـب لاَهـوت القـرن الرابـع عذراء مبرئـة مـن كـل إثـم إلـى الأبد لتكون أمـاً للمسيح. ومـع ذلـك فمـن الواضـح أن صـورة العـذراء هذه قد تـم تضخيمهـا كثـيراً بسـبب مبالغـات وبدع الأبـاء أنفسـهم. فـالعذراء المقدسـة فـى كريسـتولوجيا القـرن الرابـع أكـثر سـلبية مـن العذراء الـواردة فـى الإنجيل، إنهـا فـى هذا العصـر إمـرأة مكرسـة حياتهـا كلهـا لطاعـة الـرب، ومـن المحتـم أن هـذا جعلهـا إمـرأة أكـثر سـلبية فـى نظـر آبـاء الكنيسـة الذيـن كـانوا يخلعـون تصورهـم هـم الشـخصى للمـرأة المثاليـة علـى السيدة مريـم.

ورغـم اتخـاذ آبـاء الكنيسـة فـى القـرن الرابـع مريـم العـذراء نموذجاً قدوة لكـل النسـاء الأخريـات، فـإنهم لـم يفكـروا مجـرد تفكـير فـى تطبيـق هـذا النمـوذج علـى تفـاصيل حيـاة النسـاء الأخريـات. فلـم يتحـول الشـرف العظيـم الـذى خلعـوه علـى "أم الإلـه" ليصبـح دافعـاً يدفـع إلـى تحريـر النسـاء، بـل علـى العكـس إلـى إذلال المـرأة وإستعبادها فـى كـل مجـال. لقد طلـب آبـاء الكنيسـة فـى القرن الرابـع مـن المـرأة أن تتبـع نهـج

وسلوك العذراء فى كل تفاصيل حياتهن؛ لأن هذا هو الطريق القويم للعيش لكل النساء. ورغم ما فى صورة مريم العذراء لدى معظم الآباء فى القرن الرابع من تضخيم ومبالغة، فقد قدسها الجميع بوصفها حواء الجديدة، ولكن مع فارق عظيم، إذ بينما تم الربط بين حواء الأولى وبين الخطيئة تم الربط بين مريم العذراء وبين الخلاص، وبينما تم الربط بين حواء وبين الموت، تم الربط بين مريم وبين الحياة واللطف الإلهى. وتوافقت هذه الصورة السلبية لمريم العذراء فى القرن الرابع مع النزعات التى أخذت فى الانتشار فى هذا العصر والمشددة على الوضع الثانوى (التابع) للنساء. ولما كانت مريم العذراء قد أضحت آنذاك النموذج القدوة "للراهبات المسيحيات" [واللاتى تم تقديسهن فى الكنيسة القديمة بنفس درجة تقديس الشهداء] فى القرن الرابع، فقد كان لهذه السلبية أثرها البالغ فى شئون حياة النساء آنذاك.

د- المرأة والقول بتجسد الرب :

كان العامل الآخر الذى ذكى النظرة القائلة بدونية المرأة هو التصور التجسيمى للإله Anthropomorphic. وقد ظهر هذا التصور وانتشر فى الدوائر المسيحية الكبرى فى القرن الرابع. ولعل أبرز مثال لهذا التصور نجده فى كتاب باسيل "خلق الإنسان" De Structura hominis فيه يصف باسيل الرب بوصف "ما لا يمكن فهمه لعظمته" ويصف باسيل ما يوجد لدى الناس من أفكار ساذجة حول الرب بأن له نفس الصورة الجسمية التى لنا نحن بأنها "الطريقة

اليهودية فى التفكير فى الرب" على أساس ما تحدث به العهد القديم عن الرب بأنه "له يدين ورجلين ووجه ...... الخ".

ويشير إيفاجريوس Evagrius رئيس سماسة القسطنطينية وبعد ذلك الراهب فى الصحراء المصرية فى رسائله يشير إلى بعض الناس الذين اعتقدوا فى الإله اعتقاداً تجسمياً كاملاً. ويحذر من ذلك. ويقول أرنوبيوس Arnobis صراحة إن الإله ليس إنساناً بشراً رغم أن اسمه مذكراً." والواقع أن الميل إلى الحديث عن الإله بتشبيهات تجسيمية -وخاصة من الجنس المذكر- قد ظهر منذ بواكير المسيحية. إذ حدث أن كان الناس فى العصور القديمة المتأخرة يخلطون فى بعض الأحيان فى استعمال الأنواع جنسياً و لغويا. مما جعل استعمال أداة المذكر لا تقصر المعنى على المذكر وحده. لقد ألقت التحاملات القديمة على المرأة بظلالها الكثيفة على آراء آباء الكنيسة عن المرأة، كما تجسد ذلك فى تفضيلهم للاستشهاد بأقوال القديس بولس المجحفة للمرأة دون غيرها من أقوال. وظلت هذه التحاملات قائمة بل وازدادت قوة بفضل رغبة غير المتعلمين فى سيادة تصور سمو الرجل القائم على سوء فهم منهم للكتاب المقدس. وكان رأى آباء الكنيسة فى مريم -حواء الجديدة- رأى مثقل بالكثير من الانتحالات والبدع التى نبعت منهم هم أنفسهم حول ما اعتقدوا أن تكون المرأة المثالية بالضرورة عليه، وأعنى به الخضوع والسلبية.

حقاً لا ننكر ما ظهر من تقديس للنساء الشهيدات -فى الكنيسة القديمة، بما فيهن "الراهبات اليسوعيات" نظراً لعدم مبالاتهن بالموت

فى سبيل مناصرة الرب والإيمان به، وكذلك نظراً لما تمتعن به من فضيلة وطهر. ولكن حدث عندما انتهى الاستشهاد، أن انتعشت من جديد التحاملات القديمة على المرأة أكثر فأكثر. فهى لم تكن قد ماتت بعد. وكانت هذه التحاملات هى التى شكلت صورة المرأة على مدى العديد من القرون التالية بعد ذلك، ولم تكن فلسفة ماكرينا -وشقيقتها- سوى رد فعل لهذا العرف الجائر.

٤ـ ماكرينا والخلق والحلول والبعث :

تتبع آراء ماكرينا فى الخلق من فكرتها عن الانفعالات. إذ يقف الإنسان فى الكتاب المقدس على قمة الموجودات. لا تسبق النباتات والحيوانات البشر إلا فى الترتيب فحسب. وترى ماكرينا أن هناك نفساً نباتية فى النبات، فى حين توجد فى الحيوان نفس تجمع الوظائف النباتية ووظائف الإدراك الحسى كذلك. فى حين يتمثل جوهر النفس الإنسانية فى قدرتها على التفكير، غير أنها فى الوقت نفسه مرتبطة بالطبيعة الحيوانية. وتؤمن ماكرينا بخلود النفس؛ إنها القيم الحارس للعناصر التى سوف يعود إليها الجسد بعد الموت. إذ سوف يعاد نسج الجسد مرة أخرى فى رأى ماكرينا من نفس عناصر الجسد القديمة فى بدن جديد آخر ذى بناء أشد شفافية ودقة. وسوف يحمل هذا البدن الجديد شبهاً للجسد القديم، حتى يسهل على النفس التعرف على جسدها الخاص بها.

ولا تجرى ماكرينا أى تغيير فى البرهان الذى تضعه على التصور المسيحى القائل بالبعث حتى نهاية المحاورة. ثم تعاود الحديث

من جديد عن الانفعالات في الفصل الثاني عشر. فنجدها تقرر هنا أن الإفراط في الانفعال يقود إلى الشر والرذيلة، في حين يؤدي إشباعها بشكل معتدل إلى الفضيلة وكل وفقاً للاختيار الشخصي. أما بعد الموت فإن النفس تصبح حرة وخالية تماماً من أي انفعالات. وهنا يثير أخوها جريجوري مقاطعة لها طالباً منها أن يعرف ما الذي يجب أن نطلقه على رغبة الحنين إلى الله لدينا -وهي أسمى رغبة في النفس؟؟ وتجيبه أخته هنا بأنه بعد الموت لن تكون في النفس أية انفعالات إذ يتم جذبها الإله من خلال الإله نفسه [فتفنى في الخير والجمال بالذات].

أ- ماكرينا والتيار الأفلوطيني :

يرجع التطابق الذي تقيمه ماكرينا بين الله وبين الجمال والخير في أساسه إلى أصول أفلاطونية [راجع في ذلك الكتاب السادس من التساعية الأولى لأفلوطين]. وينسب أفلوطين في التساعية الرابعة (IV3.4) إلى النفس وظيفة مزدوجة. ويعتبر الجمال الموجود في العالم المحسوس حث وتشجيع للنفس لتسعى لبلوغ جمال العالم المعقول الذي يكون جمال العالم المحسوس نسخة مشابهة أو محاكاة له فقط. [Enn1.6, في الجمال EnnII 3.18] وفي التساعية الخامسة [EnnV.1] يتسأل أفلوطين لماذا تركت النفوس الله والدهـا؟؟ وهو يقصد هنا النفوس الحالة في البدن. وهنا يؤكد أفلوطين مسألة أن النفس تحل في البدن تتطلع بالشوق دائماً إلى العالم المعقول وإلى الله. وقد اقتضى منه اتجاهه التوحيدي هذا الإمساك عن القول بعلة روحية

للشـــر.(٥) إذ يذهـــب إلـــى أنـــه لا يوجـــد أى شـــر فـــى العـــالم المعقـــول [Enn1.8, 2.1-25,ch 3.1-1-12] والعـــالم المحســـوس صـــورة لـــه،ومـــن ثـم يشـاركه كذلـك فـى الخيريـة [EnnIV8.ch6.1,1] إلـى حـد مـا رغـم مـا يوجـد فيه مـن عنصـر مظلـم للهيولـى (المـادة) (٦) μῆoῦ. وبهـذا الشـكل تمكـن أفلوطيـن مـن إثبـات جمـال وكمـال إلـى حـد مـا للعـالم المحسـوس، وفـى الوقـت نفسـه قـام بمـا يجـب مـن رفـع العـالم المعقـول علـى العـالم المحسـوس، لأن الأول أعلـى منزلـة وأسمى مـن الثـانى. ولـم يظهـر العـالم المحســوس فــى رأى أفلوطيــن نتيجــة لهبــوط النفــس [EnnII9.4] بــل هبطــت النفـس وحلـت فــى الجسـد لتقـوم بوظيفتيــن فــى رأى أفلوطيــن المحافظـة علـى الجسـد والبحـث فـى الوقـت نفسـه عـن طريقـه للرجوع إلـى العـالم المعقـول، بقدر مـا يسـمح ذلـك لهـا. ويؤمـن أفلوطيـن مثلـه فـى ذلـك مثـل أفلاطـون [تيمـاوس 87c] بـأن الإنسـان مؤلــف مــن نفـس وبـدن Synamphoteron [EnnI.1] وهـذا يعنـى أن الجسـد الفـانى هـو الجسـم الأنسـب لطبيعـة الإنسـان، ولا علاقـة علـى الإطـلاق لفنـاء هـذا الجسـم الإنسـانى بمسـألة هبـوط النفـس -فـى رأى أفلوطيـن. وذلـك لأن النفـس الوحيـدة التـى يمكـن لهـا أن تذنـب هـى النفـس الحالـة فـى بـدن فقـط. وليـس جسـد الإنسـان بالشـئ الـذى يمكـن بقـاوه واسـتعادته فـى نهايـة الزمـان، لأن مسـألة نهايـة الزمـان نقطـة لا وجـود لهـا أصـلاً فـى فكـر أفلوطيـن وهـذه حقيقـة ثابتـة، لأن الزمـان ينتمـى إلـى العـالم المحسـوس والعـالم المحسـوس جـزء لا يتجـزأ مـن مسـار الفيـض الأزلـى [EnnIII.7.12,EnnVI 9,9].

فـى حيـن تؤمـن ماكرينـا علـى عكـس ذلـك بـأن فنـاء جسـد الإنسـان الحـالى سـببه الخطيئـة. لقـد كـان لـدى الإنسـان -فـى رأيهـا- قبـل الخطيئـة

الأولى جسد روحانى بلا انفعالات، وهو الجسد الذى سوف تسترده النفس يوم البعث فى رأى ماكرينا. لقد ذهب أفلاطون فى 'تيماوس' إلى أن فناء الجسد البشرى ينتمى إلى طبيعة الإنسان، وقد صنعته الآلهة المرئية، فى حين تم خلق النفس البشرية بواسطة الإله الصانع بنفسه Demiurgos وهكذا كان الإنسان لدى أفلاطون مركباً من النفس والبدن. وإذا كان جسده سوف يلحقه الفناء فإن نفسه خالدة باستثناء جزئها الأدنى المسمى Threptikon [تيماوس 69a-7oa].وقد ينجح الإنسان فى الإفلات من دائرة التجسد والتناسخ إلى الأبد إذا ما عاش فى البدن حياة حسنة مستقيمة. أما ماكرينا فمن الواضح اختلافها الشديد عن أفلاطون فى فكرها، فهى تذهب إلى أن الجسد البشرى سوف يُبعث ويعود من جديد بطريقة خاصة فى نهاية الزمن "وعندئذ سوف ترى هذا الثوب البدنى الذى تحللّ الآن بفعل الموت وهو ينسج من جديد من نفس العناصر الجسدية لا بناءً على تركيبه الحالى الكثيف، وإنما من خلال خيوط أخرى أكثر رقة وأشد دقة."

ويجب ملاحظة أن فكرة البعث فكرة مسيحية فى أساسها وتقيم ماكرينا تصورها على أسس الكتاب المقدس. على نحو ما سوف يتضح فيما بعد.

ب ـ ماكرينا ورأى فورفوريوس :

هناك وجهة نظر أخرى توجد عند فيلسوف الأفلاطونية المحدثة فورفوريوس Porphyry فيما يتعلق بالعالم المحسوس ووضع النفس المتوسط يمكن مقارنتها بأفكار أستاذه أفلوطين. لا يعتقد

فورفوريوس أن الأشياء المادية سيئة أو شريرة رغم إيمانه بضرورة أن تهرب النفس من جميع الأشياء المادية لكى تبلغ هدفها الحقيقى فى العالم العلوى. يجب على الموجودات البشرية أن تؤمن بأن الله حاضر وشاهد على كل أفعالها وسكناتها ومراقب لها. وأنه تعالى علة كل الأشياء الصالحة، فى حين أن أفعال البشر هى علة الشر الأخلاقى. لقد كان أفلوطين يؤمن بأن الرذيلة نتيجة مترتبة على استسلام الإنسان بشكل كامل لأشياء أدنى من النفس انطلاقاً من إرادته هو الحرة. وعنده -وهو فى هذا يتبع أفلاطون [تيماوس 41a-d]-أن الإنسان عند ميلاده يُضاف إلى نفسه العاقلة السامية (النوس) نوع آخر من النفس تنتمى إليها الانفعالات المزعجة، وبهذا الشكل تصبح النفس الإنسانية بناءً مركباً. وهذه النفس المركبة هى التى يمكن أن تذنب EnnII.1,5 فى حين تظل نفس الإنسان السامية -والتى هى ذات الإنسان الحقة- تظل طاهرة دائماً. أما فورفوريوس فيقول صراحة إن علة الخطايا الكبرى لا ينبغى البحث عنها فى البدن وإنما فى النفس. ويرى أن الفضيلة هى الطريقة الوحيدة إلى الله، أما الجرى وراء اللذة فهذا ما يتعارض تعارضاً شديداً مع حب الله. فعلى المرء إذن التخلى عن "الانفعالات" وكبح جماح الغرائز والأحاسيس التى من الممكن أن توقظها هذه الانفعالات. ويعتقد فورفوريوس -مثله مثل أفلوطين أستاذه [EnnII,4,16,II.9] بأن النفس من الممكن أن تحل وتتجسد مرة أخرى بعد الموت. على الرغم من أنه ينتقد ويرفض صراحة مفهوم أفلاطون الوارد فى تيماوس والقائل إن النفس الإنسانية يمكن أن يُعاد

نسخها من جديد فى جسد حيوان. يجب على الإنسان فى حياته على الأرض أن يبحث عن تراثه الروحى داخل نفسه، وأن يتبع هدى عقله، لأن عقل الرجل الحكيم (أو المرأة الحكيمة) هو معبد الله. والله هو الموجود الوحيد الذى يحتاجه الرجل الحكيم (أو المرأة الحكيمة). ومن ثم ينجح الحكيم فى أن يحقق لنفسه شبهاً بالإله hemoiosis theooi وفى كتابيه "ضد المسيحيين" kata christianoon و"فى عودة الجسد" De regressu animae يعارض فوفوريوس المعتقد المسيحى القائل بقيامه الجسد (بعث البدن). إذ يتعارض مفهوم البعث والقيامة – فى رأى فورفوريوس مع تصور أزلية العالم، غير أنه يذهب إلى أن روح الإنسان الطيب من الممكن أن تهبط ثانية بشكل دائم طالما أن الحكمة الكاملة لا يمكن أن توجد فى هذه الحياة الدنيا، والحياة بعد الموت لابد أن تكتمل بالوجود الإلهى.

جـ- ماكرينا ونزعة فيلون السكندرى :

لفيلون السكندرى تأثيره الذى لا يمكن تجاهله على عصر الآباء. وقد أدخل فيلون عنصراً جديداً إلى الفلسفة هو الوحى. تربى فيلون فى صدر شبابه على الفلسفة اليونانية الأفلاطونية والرواقية فى عصره، وسعى للتوفيق بين الأفلاطونية وبين اليهودية. وقد عالج فيلون موضوع الخلق الإنسانى فى كتابه "فى الخلق" De Opificiomundi وفى مواضع أخرى. وقام بشرح عبارة "صورة الله". ولكن شرحه هذا جاء معقداً بل وأسئ فهم بعض الجوانب فيه. فهو يتحدث فى بعض النصوص عن المرأة بوصفها أدنى من الرجل

معتبراً إياها علة كل ما فى العالم من شر". وفى أحيان أخرى يتحدث عنها على أنها مخلوقة على صورة الله، وأن الله خلقها على صورته. لأن نفس الإنسان العاقلة والتى هى نسخة من الوغوس الإلهى لا تعرف التحديد الجنسى، فالتعارض بين الجنسين المذكر والأنثوى ينتمى إلى العالم الحسى المرئ. فى البداية خلق الله المثل غير الجسمية فى ترتيب علي، ثم خلق بعد ذلك العالم المحسوس بكائناته، باستثناء الإنسان. ويجب أن يُفهم خلق الإنسان ذى الإدراك الحسى بأن الإنسان النوعى ينتمى هنا حتماً إلى المقولات الجنسية الخاصة بالمذكر والمؤنث. وبالتالى ففى الترتيب العلى يكون سابقاً حتماً على خلق آدم. وهكذا جاء خلق الأنواع العليا بشكل متقدم على خلق الإنسان الأرضى ذى الإدراك الحسى. ولا يعالج فيلون مسألة كيف ولا متى تم خلق الشطر الأنثوى المكمل لآدم بشكل فعلى. إنه يشرح قصة سفر التكوين بطريقة مجازية تماماً. ومن المحتمل أنه رأى أن حواء قد خُلقت بنفس الطريقة التى بها تم خلق آدم. والإنسان الأرضى إما أنه ذكر وإما أنه أنثى، وتحديد نوعية جنس الموجود البشرى يرجع إلى نوعية بنائه العضوى، والى العالم الخاص بالنفس غير العاقلة التى يشترك فى إمتلاكها الإنسان مع الحيوانات الأخرى. أما الذى تميز الموجود البشرى عن غيره من الموجودات الأخرى فهى النفس العاقلة. ولم ينكر فيلون من الناحية النظرية أن لدى الرجل والمرأة معاً نفساً عاقلة، وبالتالى فإنهما هما الإثنان [وفقاً لهذه الحقيقة] مخلوقان على صورة الله. ولكنه رغم ذلك يعتبر المرأة -من الناحية الواقعية- أدنى من الرجل، وهى علة كل الشرور فى هذا العالم.

وبهذا كان فيلون أول من فسر سفر التكوين تفسيرا فلسفيا وهو بهذا يقف في مقدمة طابور طويل من الشراح الكثيرين لهذا الموضوع. كما أن تفسيره للشر الأخلاقي في هذا العالم موجود أيضا في سفر التكوين وفي معالجته لمشكلة الشر يذهب إلى أن كل من الفضيلة والرذيلة معا ينبعان من العقل أو الذهن البشرى. آمن مثله مثل أفلاطون -بأن الله لا يمكن أن يخلق أى نوع من أنواع الشر. ومن ثم ينسب فيلون الرذيلة إلى الإنسان والى الأتباع المساعدين للإله الخالق. والصيغة الجمع الواردة في قصة الخلق في "سفر التكوين" "لنخلق الإنسان" تسمح له بفعل ذلك. وعلى الرغم من الحقيقة القائلة يولد الإنسان وهو قرين للرذيلة، يؤكد فيلون حقيقة أن النفس الإنسانية [العاقلة] يخلقها الإله نفسه كنسخة من اللوغوس الإلهي الخالد وتنتشر في الإنسان كله. ومن ثم فهذه النفس العاقلة كانت نفساً على الأقل في الإنسان الأول. ويشرح فيلون الخطيئة شرحاً يؤول فيه سفرا لتكوين تأويلا مجازياً -بأنها سقوط العقل (النوس) عندما أغوته الحواس والانفعالات. ويذكر الطرق التي يستطيع العقل أن يثوب من خلالها إلى حالته الأصلية الأولى. وذلك بضرورة أن نخمد كل استجابة لإغراء الحواس، وأن نفر من العالم المحسوس. ولا تدعو أخلاق فيلون إلى حياة الزهد. إن الله لا يمكن أن يكون علة لأى شر، انه خلق العالم المرئ بإرادته الخيرة وليس هذا العالم المحسوس في رأى فيلون عالماً خالداً بذاته، بل هو خالد بسبب خيرية الله. وهدف الإنسان على الأرض هو ممارسة الفضائل المختلفة في تعامله مع جيرانه وهذا هو معنى الاتحاد بالله. وبعد ذلك يمكن للنفس السير في

طريق الاستبطان الداخلى من أجل بلوغ مرحلة الفناء الكامل، والذى هو اتحاد كامل بالله فى حب لا يمكن أن يفتر. والنفس التى تتطلع شوقاً إلى الله سوف تحقق هدفها، وكمالها بهذه الطريقة.

د ـ ماكرينا ونظريات التناسخ :

تناولت ماكرينا بالنقد كل النظريات المختلفة القائلة بالتناسخ وكانت معروفة لدى فلاسفة الإغريق، ورفضتها، لأنها تقول بحركة دائرية للنفوس بين السماء والأرض. وتعتمد كل هذه الحركة ضمنياً بدورها على القول بخطيئة النفس باعتبار أن هذه الخطيئة هى علة الهبوط إلى العالم الأرضى، وتعتقد ماكرينا أن هذه الفكرة تتعارض مع خيرية الله ومع العناية الإلهية. إذ لو كان وجود الإنسان بجملته سببه الخطيئة لن يكون الإنسان إذن صالحاً للفضيلة، كما ترفض ماكرينا رفضاً تاماً فكرة أن نفوس الكائنات البشرية العاملة أحياناً ما يعاد نسخها من جديد فى أجساد حيوانات ونباتات عقاباً لها على ما اقترفته من خطايا. لقد سبق وأن أكد أفلاطون على أن النفس الإنسانية يعاد نسخها من جديد مرة أخرى فى جسم حيوانى (الجمهورية ٦٢٠) كما لا يستبعد أفلوطين حدوث تناسخ النفوس البشرية فى نباتات وأجسام حيوانية (EnnII.9.6IV3.9) ومعنى ذلك أن النفس الإنسانية عند أفلوطين يمكن أن تفقد طبيعتها العاقلة فقداً كاملاً كنتيجة لارتكابها الأفعال الشريرة، ومن ثم يعاد تجسدها لهذا السبب فى موجود أدنى منها. وقد سبق وأن رأينا من قبل أن فورفوريوس هو الذى رفض هذه النظرية، وأكد على أن النفس الإنسانية لا يمكن أن تفقد طبيعتها

العاقلة على الإطلاق. ومن ثم رفض التناسخ في أجسام حيوانية، كما اتخذ برقلس Proclus أيضا موقفا نقديا مشابها للسابق نحو التناسخ.

أما ماكرينا فقد عارضت بشدة فكرة تناسخ النفوس البشرية في نباتات وحيوانات. لأن هذا في رأيها سوف يدمر الحاجز الفاصل بين الإنسان وبين الحيوان. فضلاً عن أن الحركة الدائرة للنفوس البشرية حركة مرفوضة في رأيها، لأنها تقوم على الخلط بين الخير وبين الشر. كما تنتقد ماكرينا فكرة ابتداء الحركة الدائرية هذه من السماء وتسببها خطيئة النفس، لأنها قد تعني أن الخطيئة هي سبب الوجود الأرضي. فضلاً عن أنه لما كانت السماء يُنظر إليها على أنها ثابتة لا تتغير بذنوب العصاه، فليس من الممكن إذن تفسير كيفية هبوط النفس وأنه حدث بهذه الذنوب. ولا تذكر ماكرينا أسماء الفلاسفة الذين توجه النقد إليهم هنا. ولكنها عند نقد الرأي القائل إن خطيئة النفس في السماء قد تكون السبب في الحياة الإنسانية الأرضية تشير إلى أنها ترفض نظرية أوريجين والذي قال فيها إن الخطيئة التي اقترفتها الموجودات البشرية الحُرة والعاقلة هي وحدها سبب قيام الحياة البشرية على الأرض. أما ماكرينا فتذهب إلى أن النفس والبدن معاً خلقهما الله بإرادته الحرة، ولم تأت النفس إلى الوجود قبل البدن بل يأتي البدن مع النفس منذ البداية إلى الوجود معاً. وهذا يعني أن النفس تكون حاضرة -في رأي ماكرينا في الحيوان المنوي الذي يبدأ منه تشكيل الكائن الحي. وعندما يحدث ويحقق الجنس البشري كما له سوف تختفي عملية الكون والفساد، عملية الدخول إلى الوجود والخروج منه وذلك في نهاية الزمان -في يوم القيامة. إذ في هذه

اللحظة سوف يشارك الجنس البشرى فى الحياة الأبدية بكل من النفس والبدن. ففى يوم القيامة سيتم بعث البدن الإنسانى من جديد ليتم له الخلود، وهو نفسه الجسد الذى كان يمتلكه الإنسان قبل الهبوط. وخلود الجسد البشرى -فى رأى ماكرينا وجريجورى- نتيجة مترتبة على الهبوط فى الخطيئة الأولى. ومع ذلك فإن القول بأن للإنسان جسد لا علاقة له بالسقوط على الإطلاق، بل على العكس امتلاك الإنسان لبدن شئ خاص بطبيعة الإنسان كإنسان. والاختلاف مع أوريجين فى هذا الجانب واضح. حقاً يوجد لدى أوريجين مفهوم قيام جسد روحانى عند البعث ولكن هذا لا يستبعد لديه احتمالية تلاشى هذا البدن الروحى واختفائه. وتقيم ماكرينا فكرتها عن القيامة على الكتاب المقدس، ففى رأيها أن المزامير ٢٧،١١٧،١٠٣ وغيرها من النصوص كلها تؤيد بعث الأبدان . فسوف يحدث -كما ورد فى المزمور ١٠٣ -فى نهاية الزمان إعادة بناء الكون كله من جديد بواسطة روح الرب. وهو قول تجد فيه ماكرينا دليلاً نصياً على مذهب "إعادة بناء الأشياء جميعاً" apokatastasis ودافع عن هذا الرأى جريجورى كذلك. وماكرينا تنظر إلى إعادة بعث الحياة البشرية كجزء من عملية إعادة البناء الشامل لكل الأشياء هذه[٧].

فى خاتمة المحاورة بين ماكرينا وبين شقيقها تدافع عن النظرية المسيحية فى البعث. وأغلبية أدلتها هنا مأخوذة من الكتاب المقدس. وكانت ماكرينا بارعة فى طرق دحض براهين المعارضين لها والذين كان يذكرها بهم جريجورى. وجاءت خاتمة المحاورة تحمل جوانب لاهوتية ممتعة، وكم من أفكار وردت فى المحاورة

ودافعت عنها ماكرينا أخت جريجوري الكبري وقام جريجوري بأخذها وعبر عنها في كتابه "في خلق الإنسان" De Opificio hominis والواقع أن ماكرينا تستحق هي ومحاورتها معالجة أطول بكثير من تلك التي تمكنا نحن من تقديمها في هذا المقال، ولكن ما حاولنا القيام به فحسب هنا هو لفت أنظار القراء إلى امرأة في القرن الرابع كانت ذات ثقافة واسعة، ووهبت ذهن ثاقب وفكر فلسفي عميق، ولهذا كانت لها مكانة رفيعة بين النساء الفلاسفة في العالم القديم.

الهوامش

(١) توجد نفس الفكرة القائلة بأن غير المركب (البسيط) غير قابل للفساد فى محاورة "فيدون" لأفلاطون 79all . 78c1 .

(٢) الانفعالات πάθη صيغة جمع من الكلمة πὰθos وكلمة τὸ πὰθos تعنى العرض الحادث. وكلمة πάθos تعنى "العاطفة" و"الوجدان" وأيضاً الإحساس والخبرة والشعور والمعاناة.

(٣) تعارض ماكرينا مفهوم أرسطو فى النفس باعتبارها صورة للجسم.

(٤) الكريستولوجيا علم نشأ فى عصر آباء الكنيسة اهتم بمعالجة الاختلافات التى ثارت حول شخص السيد المسيح، هل هو ذو طبيعة واحدة (إلهية) أم ذو طبيعتين (إلهية وبشرية) وكذلك الاختلافات التى قامت آنذاك حول مهمة السيد المسيح الحقيقية على الأرض.

(٥) انظر على سبيل المثال EnnII.9.14 وفيها يعارض أفلوطين الغنوصيين الذين قالوا بأكثر من مبدأ واحد لتفسير عالم الأشياء المحسوسة.

(٦) انظر EnnIII,9.3 والهيولى Hyle أو المادة المحسوسة μὴ ὄυ هى "الأنا" فى رأى أفلوطين. إن الهيولى هى "ما لا ينتمى إلى الوجود بأى شكل من الأشكال". ولكنها ليست العدم التام للوجود و الذى يسمى οὔκ ὀν "اللاوجود" وإنما الهيولى هى μὴ ὄν شر غير مجسد.

(٧) تستعير ماكريا كذلك دليلا من الآيات الخاصة بالبعث فى سفر التكوين للتدليل على إعادة بعث الوجود الجسدى البشرى. إن الفكر الوارد فى سفر التكوين يرجح جداً أن النفس عند القيامة والبعث سوف تتلقى جسدا جديدا لها.

الفصل التاسع

هيباثيا السكندرية

Hypatia of Alexandria

بقلم / ماري إيلين ويث

كانت الإسكندرية في القرن الرابع الميلادى مركز التقدم الفكرى خاصة التقدم العلمى والفلسفى -في العالم الغربي. وكانت المسيحية تكتسب أنذاك سلطة سياسية وفكرية عظيمة بنفس القدر الذى كانت تفقد به الديانات الوثنية القديمة هذه السلطة. كما كانت الإسكندرية كذلك مركزا لازدهار اجتماعى وسياسى ودينى وأكاديمى عظيم، علاوة على أنها في عصر هيباثيا كانت قد أثبتت وجودها بوصفها المركز الرائد في الدراسة المتقدمة. وأصبح متحفها مركزاً للرياضيات والعلم، مزج فيه خلفاء بطليموس الطبيعيات والرياضيات والفلسفة بالفلسفة الطبيعية التطبيقية والميكانيكا، وبذلك نجحوا في ابتكار أدوات عملية دقيقة بها تم اختبار النظريات الميتافيزيقية والكوزمولوجية. أما مكتبة الإسكندرية فقد ضمت آلافاً من نسخ المؤلفات العلمية -بما فيها أعمال الفلاسفة الوثنيين العظام: أفلاطون وكسينوفون وأرسطو. ولقد أقام بطليموس المنقذ Ptolemy Soter مدينة الإسكندرية كمركز فكرى عظيم قبل ميلاد هيباثيا بسبعة قرون. وشهدت الإسكندرية خلال هذه القرون بعضاً من أهم الأحداث التي مرت بها الحضارة الغربية: انهيار بلاد اليونان، و ميلاد وتطور الفكر اليهودى العبرى ومولد المسيحية وإتساع رقعة الإمبراطورية الرومانية وإعلانها الديانة المسيحية ديانة رسمية لها، وأخيراً ما حدث من اضطهاد رومانى مسيحى لليهود والوثنيين -بما فيهم معلمي الفلسفة الوثنية وكانت هيباثيا الأعظم شهرة بين هؤلاء المعلمين.

١ ـ سيرة حياتها :ـ

عادة ما يؤرخ لمولد هيباثيا بين عامى ٣٧٠م و ٣٧٥م . وإن كان هوخى Hoche يقرر أنه وفقاً لمعجم سويداس الذى يحمل اسم دامسكيوس Damascius يكون عام ٣٧٥م هو التاريخ الصحيح لميلادها. وإن كان هوخى يذكر أن كل من ماليوس Malleus وفيرنسدورف Wernsdorf يرجحان أن ميلادها كان تقريباً عام ٣٥٠م. لقد عاشت هيباثيا إبان المواجهة الأخيرة بين الوثنية وبين الديانة المسيحية الوليدة، وجسدت هيباثيا بشكل شخصى ما كان من صراع بين العلم والفلسفة والرياضيات اليونانية الوثنية من جانب وبين السلطة الدينية والسياسية المسيحية من الجانب الآخر. وعندما ولدت هيباثيا كانت النزعة الأفلاطونية المحدثة العلمية آخذة فى الازدهار وقد كانت هذه النزعة قد اكتسبت بفضل أفلوطين صبغة الديانة اللاّهوتية السرية، وشكلت مسائل معرفة الواحد وطبيعة العقل والنفس وإمكانية وجود الشر، وكذلك وجود العناية الإلهية، شكلت جميعاً جوانب الدين والميتافيزيقيا والكوزمولوجيا الأفلاطونية. وتركت أثرها القوى فى أفكار فورفوريوس، وقد ظل هذا الأخير فيلسوفاً وثنياً معادياً أشد المعاداة للمسيحيين، على الرغم من أنه انتقد كذلك ما كان من سحر وشعوذة فى الديانة الوثنية القديمة. ولم تصل إلينا وثائق عن تعليم هيباثيا المبكر، رغم أن أغلبية المؤرخين يذهبون إلى أنها قد تعلمت ودرست فى البداية على يد والدها الذى كان يقوم بتدريس الرياضيات والتنجيم فى المتحف. ولما لم ترد إلينا أية شهادة تؤكد

على أن أباها "ثيون" Theon قد درس الفلسفة، ولما كان من الثابت أن هيباثيا درست ثم بعد ذلك حاضرت فى الفلسفة فى مدينة الإسكندرية فمن المرجح افتراض أنها تعلمت الفلسفة –على أقل تقدير– على يد فلاسفة من مدرسة الأفلاطونية المحدثة فى الإسكندرية. أو أنها قد ثقفت نفسها بنفسها. ورغم أن معجم سويداس Suda يذكر أن هيباثيا قد درست الفلسفة فى أثينا فإننى أشارك هوخى فى تشككه فى صحة هذه الرواية، فهى لا تعبر فى الواقع عن الحقيقة. ويفترض هوخى بدلاً من ذلك أنها قد درست على يد علماء الرياضيات فى متحف الإسكندرية وكذلك على يد أساتذة آخرين [ربما كانوا من فلاسفة المكتبة] هناك ومما يثير الشك فى رواية معجم سويداس قوله "إن علية القوم فى أثينا قد سارعوا إلى زيارة هيباثيا عندما قدمت إلى أثينا." فلو كانت هذه المقولة صحيحة لكان معناها أنهم توجهوا بالزيارة إليها لأنها كانت فيلسوفة مشهورة فى زيارة لمدينتهم– هذا إن كانت هيباثيا قد ذهبت فعلاً إلى هناك–وليس بوصفها تلميذة جاءت لتطلب العلم. وإن كان هوخى يرى أن الرواية القائلة "إن علية القوم فى أثينا قد قاموا بزيارتها" تعنى فيما يُرجح الكناية فحسب، يعنى أن هيباثيا كانت تعامل فى الإسكندرية بنفس معاملة العظام فى أثينا، فكما كان علية القوم يقومون بزيارة هؤلاء الفلاسفة، كان علية القوم فى الإسكندرية يتجهون بالزيارة إلى هيباثيا.

ويثبت هوخى بشكل مقنع أن هيباثيا قد تشيعت فى فلسفتها لاتجاه مدرسة أفلوطين–الأفلاطونية المحدثة– عندما كانت هذه المدرسة فى أوج ازدهارها عام ٤٠٠م وكانت هيباثيا آنذاك فى

الخامسة والعشرين وربما فى الثلاثين من عمرها. ويذكر هوخى أنه بينما كان من الثابت أن يظل التلميذ الوافد الجديد إلى الأفلاطونية المحدثة فترة طويلة فى معية الأستاذ، فإن معجم سويداس يذكر أنها بعد فترة قصيرة قامت بالتدريس فى هذه المدرسة آنذاك وكان أجرها يُدفع من الأموال العامة مقابل ذلك. وهو قول يدعم افتراض فيرنسدورف القائل إن هيباثيا قد تم تعينها فى هذا المنصب بواسطة المسئولين فى الإسكندرية، وأنه كان يدفع لها راتب حكومى مقابل هذه المهمة. فإذا كان ذلك قد حدث حقاً -كما يقول هوخى- فلم تكن له سابقة من قبل فى أية واحدة من المدارس الفلسفية. ويرى هوخى بالتالى أن وظيفتها هذه كانت حتماً شرفاً فريداً واستثناءً عظيماً. ولا سيما لو عرفنا أن النساء قديماً لم تكن تختزن بشكل رسمى ولا بشكل غير رسمى لشغل الوظائف العامة، ويزداد ظهور تفرد وظيفة هيباثيا هذه عندما نعرف أن الحكومة التى كانت قائمة فى الإسكندرية آنذاك كانت حكومة مسيحية فى حين كانت هيباثيا لا تزال على وثنية اليونان. ويرى هوخى أنه لما كانت التعيينات فى المتحف تتم بأمر الإمبراطور أو نوابه، فلابد أن راتبها كان يُدفع إليها من مخصصات المتحف، هذا رغم عدم وصول أى دليل إلينا على أنها كانت عضوة فى هذه الهيئة. فآخر عضو معروف لدينا فيه كان أبوها ثيون.

معظم ما كُتب عن هيباثيا تركز حول حياتها الجنسية وحالتها الاجتماعية فاختلف كثير من المؤرخين حول عفتها وطهرها. فعلى سبيل المثال ذكر توماس لويس Thomas Lewis أن هيباثيا كانت لها طريقة واثقة وجريئة فى مواجهة الآخرين تبلغ حد الوقاحة أحياناً دون

أدنى اهتمام فى أى تجمع من الرجال. غير أنها كانت تحترم من الجميع لعفتها التى لا يمكن أن تقارن." ويسهب سويداس فى الحديث عن عفتها ويخبرنا -كمثال على هذه العفة- "عن شاب متأنق زير نساء ذهب إلى مدرستها وكان لديه رأى أفلاطونى عن العفة -وأخذ يغريها بكل الطرق لممارسة الفحشاء معه، ولكنها لم تستجب له؛ إما بسبب بغضها لشخصه، وإما لأنها كانت مرتبطة من قبل مع أورستيس Orestes حاكم المدينة من قبل الإمبراطور [والذى دائماً ما كانت تعرج إلى زيارة منزله] ولم تستجيب على الإطلاق لإغراءته. ولم ييأس الشاب المتعاجب بنفسه وظل مؤمناً رغم ذلك بقدرته الخارقة على إغراءها إليه، فواصل ملاحقاته لها بعد انتهائها من دروسها، ولكنها لما كانت امرأة ذات عفة وشرف ظلت على رفضها وثباتها، وفى النهاية وبعد أن بذلت كل المحاولات بوصفها فيلسوفة لرده عن ذلك لجأت إلى حيلة ذكية لوضح حد لهذا الغزل الذى لا شك عندى أن أعظم عاهرة شهرة فى البندقية كانت سوف ترتبك خجلاً من سماعه -لجأت إلى حيلة بارعة وعمل بالغ الفحش لدرجة أننى لن ألوث كتابى هذا، ولن أجرح مشاعر القارئ فأترجم له ما فعلته هيباثيا مع هذا الشاب!!." هذه هى رواية توماس لويس للمسألة ، وأما سويداس فيروى القصة فى كتابه "المعجم" بقوله "راح شاب يضايقها بمطارداته لها فى حين أنها لم تكن مهتمة معه سوى بدراسة الفلسفة، وأخيراً وضعت هيباثيا حداً لهذه المطاردة بأن ألقت على وجهه قطعة من القماش كانت فى القرن الخامس تعادل ما تستعمله المرأة الآن عندما تحيض، بعد أن استعملتها وصاحت "إن ما تشغل عقلك هى

المتع الجنسية وليست المتع الفلسفية. " ووفقاً لكلام تولاند Toland "أن واحداً من تلاميذها هام بحبها، وحاولت هيباثيا أن تعالج هواه بنظريات الفلسفة .. غير أن الفتى المتعاجب ظل يطاردها بالحاح .. في وقت تمر به كل بنات جنسها [الحيض] فأخذت منديلا سبق أن استعملته في حيضها وقذفته في وجهه قائلة : هذا هو ما تحب أيها الشاب الأحمق، إنك لا تحب شيئاً جميلاً. " وذلك أن الفلاسفة الأفلاطونيين كانوا يعتقدون أن الخير والحكمة والفضيلة -وغير ذلك من تلك الأمور تحمل في داخلها قيمتها، إنها الأشياء الوحيدة الجميلة حقاً والتي تتمتع بصفات الكمال والتناسق الإلهي والجمال، ومن ثم فإن الناس ترغب فيها لذاتها. وأعظم شئ جمالا بين الناس في هذه الحياة ليس سوى محاكاة ناقصة للحقيقة. لقد كانت هيباثيا تدرس لتلاميذها بهذا المفهوم الصحيح عن الحب الأفلاطوني. وتستطيع بهذه الطريقة أن تصل بطالب من دارسي الفلسفة في الإسكندرية إلى مرحلة يشعر فيها بالخجل من نفسه وكانت هذه أفضل طريقة لعلاجه.

أما أورستيس الذي ذكره لويس من قبل فكان حاكم مصر من قبل الإمبراطور، وكثيراً ما كان يلجأ إلى طلب مشورة هيباثيا في المسائل السياسية والفلسفية. وقد ألف أورستيس حزباً سياسياً يعادي أسقف مدينة الإسكندرية المسمى كيرلس Cyril. وأخذ هذا الأخير يدبر المؤامرات وأشكال الاضطهاد لكل من حالف أورستيس وأوعز -كما يروي سقراط الاسكولائي Socrates Scholasticus وهو مؤرخ معاصر لهيباثيا -أوعز بشكل علني إلى مجموعة من رهبان وادي النطرون "فتربصوا بهيباثيا حتى واتتهم الفرصة عندما كانت في

عربة الحاكم فهاجمتها هذه المجموعة وانتزعوها من العربة، وألقوا بها الى كنيسة قيصرون Caesarium وتقدمت مجموعة منهم بتجريدها من ثيابها كلها حتى أصبحت عارية تماما، ثم قاموا بسلخ جلدها، وتمزيق اللحم عن العظم بمحار حاد الأطراف، إلى أن إنقطع النفس من جسمها تماماً، فقاموا بتقطيع أوصالها إلى أشلاء ثم أخذوا أشلاء جثتها إلى مكان يسمى سيناررون Cinaron فأوقدوا نارا عظيمة وألقوا بأشلائها فى النار حتى تحولت إلى ذرات من رماد. "

٢- أنشطتها التعليمية :

وصلت إلينا معلومات من مصادر متنوعة -بما فيها مصادر بعض تلاميذها المشهورين- عن الأعمال والأنشطة التعليمية التى قامت هيباثيا بها. فيخبرنا دمسكيوس Damascius أنها كانت تحاضر فى علم الهندسة والرياضيات. فى حين يذكر فيلوستجوريوس Philostogorius أنها فاقت والدها ثيون -والذى كان أعظم عالم رياضيات فى متحف الإسكندرية- فى الرياضيات. ويروى هسيخيوس Hesychius أنها بارعة فى علم الفلك مثل والدها تماماً. ولقد تأكدت شهرتها فى هذه المجالات كلها فى الرسائل التى تبادلتها مع تلميذها سينسيوس Synesius والذى كان قد تلقى تعليماً منها لم يحدث أن فاز به على الإطلاق أحد غيره. ومن خلال هذه الرسائل نعلم أن هيباثيا قامت فى دروسها بتعليم فلسفات أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة وأسرارها. كما قامت كذلك بتعليم الفلك والميكانيكا والرياضيات. ونعرف منها كذلك أن سنيسيوس قد تعلم الأفلاطونية

المحدثة –وهى فلسفة دينية "وثنية" انتقائية معارضة للفلسفة المسيحية – من هيباثيا نفسها. وكانت هذه الفلسفة تمثل المرحلة الأخيرة فى الانتقال الفكرى من الفلسفة اليونانية الوثنية إلى المسيحية. ومن ثم قادت دراسة سينسيوس لأفلوطين على يد هيباثيا –قادته إلى اعتناق المسيحية ثم أصبح بعد ذلك أسقفاً لمدينة بطليمية Ptolemais. ولنعلم من رسائل سينسيوس أن هيباثيا لم تكن تُعد فحسب فى عصرها الشارح الأعظم الباقى للفلسفات الأفلاطونية والأرسطية والأفلاطونية المحدثة والرياضيات، بل كان التلاميذ يفدون إليها من أقصى المدن للدراسة على يديها. إذ نعرف من رسالة أرسلها سينسيوس إلى هيركوليانوس Herculianus عام ٣٩٥م أن شابين سافرا من قورنائية إلى الإسكندرية للدراسة على "..... إمراة بالغة الشهرة، شهرتها كانت شيئاً لا يمكن بلوغه. لقد رأيناها نحن بأنفسنا واستمعنا إليها وهى تتربع بشرف عظيم على عرش الإحاطة بأسرار الفلسفة." ومع عام ٣٩٣م أضحى سينسيوس نفسه تلميذاً لهيباثيا وقد وفد من مدينة بنتا بوليس Pentapolis إلى الإسكندرية ليدرس على يد الفيلسوفة ذات الشهرة الواسعة والتى كانت مع ذلك لا تزال فى الثالثة والعشرين من عمرها [هذا لو كانت تقديرات هوخى وغيره من المؤرخين لميلادها تقديرات صحيحة]. وفى هذا الوقت بالضبط الذى ذهب فيه سنيسيوس إلى الإسكندرية للدراسة على يد هيباثيا كان الإمبراطور الرومانى ثيودوسيوس Theodosius قد منع ممارسة الشعائر الوثنية فى مصر. حيث كانت أعمال الشغب قد انتشرت بالفعل آنذاك بين الوثنيين وبين المسيحيين ورغم هذا الاضطراب والشغب ظل شائعاً

آنداك إيمان العامة بالقوى السحرية والسرية بين الوثنيين وبين المسيحيين على حد سواء. وظل يلقى بظلاله أيضاً على الثقافة والفلسفة الغربية. حقا كانت النزعة الوثنية قد خمدت نيرانها، ولكن ظل باقياً قوياً الاعتقاد فى إمكانية التنبؤ بالمستقبل ومعرفة مشيئة الله المستقبلية من خلال تفسير الأحلام والرموز. وقد جسد سينسيوس هذا الإيمان العبرانى الإغريقى والمسيحى بالتنجيم فى مؤلفين له بعنوان "ديون Dion" وكتاب "عن الأرق" De Insommis.

وفى عام ٤٠٤ قام سينسيوس بإرسال هذين المؤلفين إلى هيباثيا -والتى كانت فى ذلك الوقت قد تقلدت منصب رئيسة مدرسة الأفلاطونية المحدثة فى الإسكندرية وطلب منها سينسيوس فى رسالة أرفقها معها مراجعة كتابيه والتعليق عليهما. ويذكر بعد ذلك مباشرة أنه لما كان كتاب "عن الأرق" فى الأصل ثمرة للوحى الإلهى فسوف ينشره مهما كان ما تعتقده هيباثيا فيه. فلا يمكن إذن أن نفترض بناء على رسالة سينسيوس هذه أن آراء هيباثيا (المعرفية) كانت تنكر اتخاذ الوحى الإلهى مصدراً لمعرفة الحقيقة، وإنما يبدوا أن هيباثيا لم تتناقش معه فى الأسس التى قام عليها هذا الكتاب. أما كتاب "ديون" فالرسالة تشير إلى أن سينسيوس لن ينشره إلا بعد ما تراجعه هيباثيا وتصرح له بنشره. ولما كان قد تم نشر كتاب "ديون" فعلاً فيجب افتراض أن هيباثيا قد اتفقت مع النظريات الواردة فيه ولاقت رضى واستحساناً منها.

كان كتاب ديون دفاعاً وضعه سينسيوس عن الفلسفة فى وجه المدعيين من الخطباء الذين يعتبرون أنفسهم فلاسفة. فيدافع فيه عن الأفلاطونية المحدثة التى كانت تعلمها هيباتيا. تلك الأفلاطونية التى لا تنظر إلى الله على أنه مفارق فحسب -مازجة التصوف بالكلبية هنا- بل وتعتبره واحداً أيضاً، ولايمكن لبشر أن يعرفه معرفة مباشرة إلا عن طريق الإلهام. ويفيض عن هذا الأول المتعالى عقل كونى ما لديه من أفكار هى المثل الأفلاطونية -صور المعرفة الحسية. ومن العقل نفسه تفيض المادة ماهية الكون المادى، والعلة المباشرة للكون ولموجوداته الحسية. ولما كانت المادة شراً والعقل هو المقدس السامى، ولما كان الإنسان مادياً فى جزء منه وفى الجزء الآخر روحى/عقلانى، فإن الإنسان فى جانب منه شرير وفى الجانب الآخر روح خيرة سامية، وفى استطاعة الإنسان من خلال ضبط النفس، والإخضاع الكامل للحواس، أن يصبح قادراً على تلقى الوحى الإلهى المباشر بالحقيقة الإلهية من العقل الكونى. ومن الواضح أن هذه الفلسفة ذات الإبستمولوجيا الدينية هذه قد قاربت الحدود بين هيباتيا وبين سينسيوس، فهى تتفق تماماً مع وثنية هيباتيا وفى الوقت نفسه مع مسيحية سينسيوس.

ويذكر سويداس فى معجمه أن هيباتيا قد كتبت شرحاً لكتاب ديوفانتس Diophantus المسمى "علم الحساب" Arithmeticorum كما أنها وضعت طائفة من النظريات الفلكية كانت تمثل جزءاً من شرحها على كتاب بطليموس "المركب الرياضى" Syntaxis Mathmetica. كما وضعت شرحاً على كتاب أبولونيوس البرجى Apollonius Pergaeus المسمى "قطوع المخروط"

Sections Conic. وعلى الرغم من أن سويداس يروى أن الكتب الثلاثة قد فقدت، وعزى الباحثون المتأخرون هذا الضياع إلى حريق مكتبة الإسكندرية، فإن هناك دليلاً دامغاً على أن شرحها على كتاب ديوفانتس "علم الحساب" لا يزال باقياً سليماً -محشواً فى النسخة الأصلية للكتاب. كما لا يزال شرح هيباثيا على الكتاب الثالث من مؤلف بطليموس "المركب الرياضى" وما إقترن به من نظريات فلكية وضعتها عليه باقياً إلى الآن. [أنظر الأعمال فيما بعد].

من السهل أن نرى كيف أن ثقافة هيباثيا الواسعة جعلتها تقوم فى فلسفتها بتدريس مذاهب ومؤلفات الفلاسفة الوثنيين العظام مثل أفلاطون وأرسطو وفيثاغورس وكسينوفون والكلبيين، وربما أهل الرواق، وخلفاءهم وشراحهم بما فيهم أفلوطين. ولما كانت هيباثيا مهتمة بالرياضيات والعلوم فربما كرست قدراً عظيماً من اهتمامها على ما فى أعمال الفلاسفة القدماء من نظريات تتعلق بالميتافيزيقيا والكوزمولوجيا والإبستمولوجيا أكثر من ذلك الاهتمام الذى كرسته لفلسفتهم الأخلاقية والسياسية. ومن المحتمل أن هيباثيا قد وضعت شرحاً على كتاب ديوفانتس "علم الحساب" وهو مؤلف فى نظريات علم الجبر. وقد استعلمت هيباثيا فى اختبارها لصحة النظريات الرياضية طريقة مبتكرة خاصة بها للقسمة فى النظام الستينى حسبما يذكر مصدران مستقلان الواحد منهما عن الآخر وهما باول تانيرى Pual Tannery مورخ الرياضيات الفرنسى الذى عاش فى القرن التاسع عشر، والأب أ.روميية Abe Rome مورخ الرياضيات البلجيكى الذى عاش فى القرن العشرين. ومن الواضح أن تانيرى لم يكن على علم ببقاء شرح هيباثيا على كتاب "المركب الرياضى"

لبطليموس، ومن الواضح كذلك أن روميه لم يكن على علم بما توصل إليه تانيرى من استنتاج من أن شرح هيباثيا على كتاب ديوفانتس المسمى "علم الحساب" لا يزال باقياً محشواً داخل النص الأصلى للكتاب. ومع ذلك لاحظ كل باحث منهما عملية استعمال النظام الستينى Sexagesimal System لاختبار صحة النظريات الرياضية كعلامة مميزة دالة على هيباثيا. ويبدو كذلك أن هذه البصمة الهيباتية قد ساعدت الباحثين أيضاً فى فصل شروح هيباثيا عن النص الأصلى للعمل المشروح والذى حشر فيه الناسخون المتأخرون كتاب هيباثيا. وقامت هيباثيا كذلك -إلى جانب تدريس الجبر والفلك- بلاشك بتدريس الهندسة وبشكل خاص هندسة الجوامد The solid Geometry الواردة فى كتاب "قطوع المخروط" لأبولونيوس البرجى. ورغم بقاء المؤلف نفسه، فإن شرح هيباثيا عليه قد ضاع، ما لم يكن قد حدث وتم حشى هذا الشرح داخل نص الكتاب الأصلى بطريقة بالغة البراعة تُصعب عملية الفصل بينهما. وهذا ما حدث فعلاً كما يقول تانيرى مع شرحها على كتاب ديوفانتس.

ومن السهل تبين كيف أن ثقافة هيباثيا الفلسفية الواسعة قد شكلت الأساس الطبيعى لما أصبح اهتمامها العقلى الأول ألا وهو الفلك. فقد كانت هيباثيا مثل والدها "ثيون" عالمة فى الرياضيات والفلك على حد سواء. لقد كان علم الفلك فى بداية القرن الخامس الميلادى من أهم العلوم فى الدراسات الفلسفية ولقد سعى العلماء والرياضيون إلى فهم وتطبيق الميتافيزيقيا والفيزيقيا والكوزمولوجيا الأرسطية. وكذلك إبمستمولوجيا أفلاطون، وتطبيقاتها على العالم المحسوس

مستخدمين نظريات الرياضيات والهندسة والأدوات والأجهزة العلمية للفلك والجغرافيا [وكان بطليموس مثالاً لكلاهما] كوسيلة للوصول إلى إجابات على أسئلة الفلسفة الأساسية، مثل : من نكون؟؟ أين يكون وضع الإنسان فى نظام الأشياء؟؟ ما هى طبيعة الله، وما هى حقيقة الخير والشر؟؟ وعند هيباثيا وكذلك عند علماء عصرها تقود الميتافيزيقيا والكوزمولوجيا إلى الرياضيات والفلك والهندسة والطبيعيات، ومن خلال هذا الربط يمكننا أن نجيب على أسئلة العصر الدينية والاجتماعية والسياسية العميقة.

٣ - مؤلفاتها :-

قامت هيباثيا -على ما يروى سويداس فى معجمه بتأليف ثلاثة أعمال: شرح على كتاب ديوفانتس السكندرى المسمى "علم الحساب" وشرح على كتاب بطليموس "المركب الرياضى" وشرح على كتاب أبولونيوس البرجى "قطوع المخروط". ورغم أن المعجم يذكر ضياع الكتب الثلاثة، فإن إثنين من هذه الشروح الثلاثة على الأقل - وهما شرحها على بطليموس وشرحها على ديوفانتس- لا يزال باقيين. أما شرحها لنظريات البرجى الهندسية فمن المحتمل أنه لا يزال باقياً وإن كنت قد أخفقت فى تحديد موقعه. غير أن هناك أبواباً للبحث مازالت مفتوحة ولابد أن نطرقها قبل أن نقطع بضياع هذا العمل.

أ- شرح هيباثيا على كتاب ديوفانتس "علم الحساب":

في محاورة جورجياس [4516] يفرق سقراط بين علم الحساب وبين عملية العد Calculation ملاحظاً أن علم الحساب يبحث في العدد الزوجي والعدد الفردي بغض النظر عن كمية كل منهما أو مقدارهما. في حين أن فن العد يبحث في الكمية وفي كيف يرتبط العدد الزوجي أو الفردي بنفسه من حيث الكمية وبعضهما بالبعض الآخر من ناحية أخرى." غير أن هذه التفرقة بين الأعداد المجردة –كالأعداد الزوجية والأعداد الفردية بصفة عامة (أعني علم الحساب) وبين العلاقة الرابطة بين الأعداد الخاصة أو النوعية (العد) كثيراً ما كانت تختفي لدى ديوفانتس، فكثيراً ما كان يتخذ فن العد لديه شكلاً مجرداً. فجاءت هيباثيا فقامت أولاً بشرح هذه التفرقة. ثم أدخلت ثانياً مسائلاً جديدة، كما توصلت إلى بعض الحلول البديلة لمسائل ديوفانتس الأصلية، مما قاد إلى توضيح الطابع المجرد لإسهام ديوفانتس وتوضيح طبيعة علم الحساب، وإبراز كيف أثمرت إسهامات ديوفانتس نظرية الجبر فيما بعد. ونلاحظ في المسائل الواردة في هذا الكتاب أن غياب وجود عدد يعبر عن أكثر من مقدار واحد مجهول يدل على أن لا هيباثيا ولا ديوفانتس قد توصلا إلى طريقة سليمة للتعبير عن المقادير المجهولة المختلفة. ولو حدث وكانا قد توصلا إلى ذلك لكانا قد نجحا في التعويض عن كل المقادير المجهولة في المسألة، وليس الاكتفاء فحسب بالتعويض عن مقدار واحد فقط منها. ولهذا القصور كانت المسائل التي تشتمل على معادلة فيها أكثر من

مجهول واحد كان يعوض فيها عن هذه المجهولات على سبيل المثال بافتراض أن المقدار المجهول الأصغر فيها هو (٣) وأن المقدار المجهول الأكبر فيها هو (١٠) أما العدد المتوسط بينهما فكان يسمى "بالمطلوب" أو "المجهول" Sought. وتنتج عن هذا الافتراض أن بدت المسألة "ظاهرياً" فحسب وقد حُلت حلاً صحيحاً وهو في الحقيقة حل غامض. إذ أنه لا يتضمن مبدأ أو معادلة أو معامل ارتباط.... الخ" ومن ثم تمثل إسهام هيباثيا في إزالة ما قد يوجد في المسألة من شمولية وعدم تحديد وذلك بالتعويض عن المقادير المجهولة الواردة فيها بقيم عددية. رغم أن هذه القيم العددية لا تكون مترابطة فيما بينها إذ أنها لا تكون صور مضاعفة ولا جذور ولا كسور ولا مقادير ولا جذور تربيعية للأعداد الأصلية. وبهذا الشكل كانت براعة هيباثيا في إيضاح كتاب ديوفانتس براعة حسابية بلغة سقراط -وليست براعة عددية. ولا شك أنها بشرحها هذا قد ساهمت في حفظ وصون هذا الكتاب.

ويذكر بول تانيرى أن هناك نسخة مخطوطة لكتاب ديوفانتس تشتمل على حواشي وشروح لشارح أو لأكثر من واحد من القدماء، هذا رغم تعمد الناسخ تعيين وإسقاط كثير من هذه الشروح، بل وقام بدمج الحلول البديلة وعدداً من المسائل الجديدة -التي ترجع في الأصل إلى هيباثيا (وربما إلى بعض الدارسين المتأخرين المجهولين)- في النص الأصلي بشكل يجعلها تبدو وكأنها جزء من النص. ويحدد تانيرى في مقدمة كتابه هذه المسائل الجديدة المضافة بأنها (إلخ....II 1-7,17,18) وبالتأكيد كلمة "إلخ" الواردة في نص تانير

تُفهم على أنها إشارة إلى وجود مسائل أخرى غير المذكورة، ولكن لا يرد بعدها أى دليل واضح يحدد أى من هذه المسائل الأخرى قد كُتب فيما يُرجح بواسطة هيباتيا. من ثم فلا داعى لإدخالهم فى حديثنا هنا. كما أن مؤلف تانيرى الضخم وعنوانه "مذكرات علمية" ويتكون من عدة مجلدات لا يمدنا بأى دلائل تساعد على تحديد صاحب هذه المسائل.

ترجمة النص :-

المواد الموضوعة بين الأقواس المربعة مواد مضافة من عندنا.

الكتاب الثانى :

فى هذا الكتاب يُقدم افتراض أن النسبة العددية بين الأكبر والأصغر فى العدد هى نسبة ٢ : ١ .

II ـ1 مطلوب مقدارين ناتج جمعهما يتناسب بنسبة محددة مع ناتج جمع مربعيهما.

افترض أن حاصل جمعهما يتناسب مع حاصل جمع مربعيهما بنسبة ١٠/١ وافترض أن العدد الأصغر يساوى س و العدد الأكبر = ٢ س فيكون مجموعهما = ٣ س وتربيع [مجموع] هما = ٥ س٢ .. سوف يكون [الحل هو] ٣ س = ١٠/١ × ٥ س٢ ومن ثم ينتج ٣ س = ٥ س٢ مما يجعل س = ٦ وبالتالى يكون العدد الأصغر = ٦ والأكبر = ١٢ وتحل المسألة بهذا الشكل.

II ـ 2. إيجاد رقمين ناتج طرحهما يتناسب بنسبة معينة مع ناتج طرح مربعيهما.

افترض أن ناتج الطرح بينهما يتناسب مع ناتج طرح مربعيهما بنسبة ٦/١ افترض كذلك أن العدد الأصغر = س والأكبر = ٢ س وناتج طرحهما = س ومربع [مجموع العدد الأخير و ٢س و] هذا الناتج عن الطرح (س) = ٣ س٢ فسوف يكون [الحال كالآتى] س = ٦/١ ×٣ س٢

∴ تكون ٦ س = ٣ س٢ مما يجعل س = ٢

وبهذا الشكل يكون العدد الأصغر = ٢ والأكبر = ٤ وتكون المسألة قد حُلت بهذا الشكل.

II .3 إيجاد عددين ناتج ضربهما يتناسب بنسبة معينة مع مقدار أو [رقعة فى النص هنا] مع ناتج طرحهما.

(أ) افترض فى المقام الأول أن ناتج ضربهما يكون ٦ أمثال ناتج جمعهما.

وافترض أن [العددين] المطلوبين هما س ، ٢س .. فى النسبة المطلوبة.

يكن بذلك ناتج ضربهما = ٢ س٢ وناتج جمعهما = ٣ س.

سوف تكون [الحالة] إذن هما أن ٢ س٢ = ٦ أمثال ٣ س.

∴ ١٨ س = ٢ س٢ لكل س

وبهذا تكون ١٨ = ٢ س مما يجعل س = ٩

فيكون العدد الأول بالتالى = ٩ والثانى = ١٨ وتُحل المسألة.

[حاصل ضربهما = ١٦٢ وهو ٦ أضعاف مجموعهما و ١٨ : ٩ = ٢ : ١]

(ب) أما لو افترضنا أن ناتج ضربهما هو ٦ أمثال الفارق بينهما من الطرح فسوف يكون حاصل الضرب بينهما من جانب = ٢ س٢

وناتج طرحهما = س وفى المقابل ٦ س = ٢ س٢ ومن ثم س = ٣

ويكون [العدد] الأول = ٣ والثانى = ٦ وتحل المسألة.

[س-٣ = ٣ ٦ × ٣ = ١٨ ويكون حاصل ضربهما = ٦ أمثال حاصل طرحهما و ٦ : ٣ = ٢ : ١].

II 4. مطلوب إيجاد عددين مقدار مربعيهما على نسبة معينة مع حاصل طرح أحدهما من الآخر.

افترض أن مجموع مربعيهما = ١٠ أضعاف حاصل طرحهما.

وافترض فى المقابل أن الأول منهما = س وأن الآخر = ٢ س.

فسوف يكون [الحال] هو أن مجموع مربعيهما = ٥ س٢

وحاصل طرحهما=س

ولما كانت ٥ س٢ = ١٠ أضعاف س فإن ٥ س٢ = ١٠ س

مما يجعل س = ٢ وبالتالى يكون العدد الأول = ٢ والثانى = ٤ وتُحل المسألة.

II 5. مطلوب عددين حاصل الطرح بين مربعيهما على نسبة محددة مع حاصل جمعيهما :

افترض أن حاصل الطرح بين مربعيهما = ٦ أضعاف حاصل جمعهما

وافترض فى المقابل أن العدد الأول = س والآخر = ٢ س

وأن حاصل الطرح بين مربعيهما = ٣ س٢

فإن حاصل جمعهما = ٣ س [ومن المحتم أن الوضع يكون ٣ س٢ = ٦أضعاف س].

ومن ثم تكون ٣ س٢ = ١٨ س مما يجعل س = ٦

والبرهان واضح [س = ٦ ، ٢س = ١٢ ، ٦٢ = ٣٦ ، ١٢٢ = ١٤٤ - ٣٦ = ١٠٨ ، ٦ + ١٢ = ١٨ ، ١٨ × ٦ = ١٠٨]

II 6. مطلوب عددين بينهما حاصل طرح معين معلوم يكون على نسبة محددة مع حاصل طرح مربعيهما. ويجب أن يكون مربع حاصل طرح [العددين] أقل من ناتج جمع نفس هذا الحاصل [أي حاصل الطرح بين العددين] مع [حاصل الطرح] المفترض بين طرح المربعين وبين طرح [العددين] نفسهما.

لنفترض الآن أن حاصل طرح [العددين] نفسهما = ٢ ونفترض أن حاصل طرح مربعيهما يزيد على حاصل الطرح بين العددين نفسهما بـ ٢٠ وحدة.

ولنفترض أن العدد الأصغر = س والأكبر يجب أن يكون = س + ٢

وحاصل الطرح بينهما = ٢ وحاصل الطرح بين مربعيهما هو ٤س + ٤

وبالتالى يجب أن تكون ٤ س + ٤ أكبر بوحدتين من ٢٠

أى أن ٤س + ٤ = ٢٢ مما يجعل س = ١/٢ ٤ وبالتالى يكون [العدد] الأصغر ١/٢ ٤ والأكبر = ١/٢ ٦ وهو المطلوب.

[س = الأصغر ، ص = الأكبر ، ص − ٢ = ٢

(ص٢ −س٢) − (ص − س) = ٢٠

ص٢ − س٢ = ٢٢

[(س + ٢)^{٢} − س٢] = ٢٢

[(س٢ + ٤ س + ٤) − س٢] = ٢٢

٤س + ٤ = ٢٢

٤س = ١٨]

II 7. مطلوب عددين ناتج طرح مربعيهما أكبر بعدد معين من نسبة حاصل الطرح بينهما.

لنفترض أن حاصل طرح مربعيهما ١٠ أضعاف حاصل الطرح بينهما + ١٠

وأن مربع حاصل الطرح بينهما [العددين] يجب أن يكون أقل −٣ أمثال من حاصل طرحهما مضافاً إليه الـ ١٠ السابق تحديدها.

ولنفترض أن حاصل الطرح بينهما = ٢ والعدد الأصغر = س

فسوف يكون العدد الأكبر = س+٢ ويجب أن تكون ٤س + ٤ ثلاثة أمثال العدد ٢ مضافاً إليه العدد ١٠ .

وبالتالى ٣ × ٢ + ١٠ = ٤س + ٤ ٣ × ٢ + ١٠ = ١٦ والذى يساوى ٤ س + ٤ مما يجعل س = ٣ ويجعل الرقم الأصغر = ٣ والأكبر =٥ وتُحل المسألة.

II 17. مطلوب ثلاثة أعداد لو حدث وأضاف كل عدد منهم من ذاته إلى العدد التالى عليه جزءاً كسرياً، وأضيف هذا الكسر إلى عدد معين، يكون كل ما أضيف وما أخذ متساويين.

افترض أن س١ [تضيف إلى] س٢ كسراً هو ١/٥ من نفسها + ٦

وأن الأخيرة (س٢) [تضيف] إلى س٣ كسراً هو ١/٦ من نفسها + ٧

وأن س٣ [تضيف] إلى س١ كسراً هو ١/٧ من نفسها + ٨

وهب أن س١ = ٥ س وبالمثل س٢ = ٦ س

فإنه عندما تتلقى س٢ من س١ المقدار س + ٦ تصبح ٧س + ٦

وعندما تعطى س ٢ إلى س٣ من نفسها تعطيها ١/٦ [والذى يكون س] + ٧

تصبح [س٢] ٦س-١ ولكن عندما تعطى س١ المقدار ١/٥ من نفسها + ٦ تصبح هى نفسها ٤س-٦

وعندما تتلقى هى [س١] من س٣ المقدار ١/٧ + ٨ تصبح حتماً ٦س-١

ولكن عند إضافة ٤ س - ٦ إلى ٢س + ٥ ينتج ٦س-١

إذن ٢س +٥ = ١/٧ س٣ + ٨

وعندما يطرح من ٢س + ٥ العدد ٨ يصبح هناك ٢س-٣ = ١/٧ س٣

ومن ثم س٣ = ١٤ × -١٢

وبعد ذلك يتلقى هذا العدد [س٣] من س٢ المقدار ١/٦ ٧ ويعطى من نفسه [إلى س] ١/٧ ٨ فيصبح بذلك ٦س - ١

ولكن عندما يعطى [س٣ = ١٤ × -٢١] يعطى ١/٧ من نفسه و ٨ فيصبح ١٢ × -٢٦ وعندما يتلقى من س٢ الكسر ١/٦ ٧ [س+٧] تصبح [س٣] ١٣ س - ١٩

ومن المحتم أن هذا يكون مساوياً لـ ٦ س - ١ مما يجعل س = ٧ و ١٨

و س١ = ٧ و ٩٠ و س٢ = ٧ و ١٠٨ و س٣ = ٧ و ١٠٥

وبهذا تُحل المسألة."

ليس هناك إجماع من الخبراء حول الأجزاء الضائعة من مؤلف ديوفانتس "علم الحساب" و لا حول ما كانت تتضمنه هذه الأجزاء المفقودة. وما نعلمه عن "معجم" سويداس هو أن هيباثيا اشتهرت بشرحها لهذا العمل. ونعرف من تانيرى أن تنقيح هيباثيا لهذا المؤلف هو النسخة الأقدم والأعظم أصالة لهذا العمل. وفى حدود ما أعلم فإن تانيرى هو الوحيد الذى تتبع بدقة شديدة كل النسخ المعروفة من مخطوطات كتاب "علم الحساب" وانتهى من ذلك إلى نتيجة تقول إن شرح هيباثيا عليه اقتصر على الكتب الستة الأولى منه فحسب. وأن نسخة شرحها للعمل الأصلى هى النسخة الوحيدة الباقية لهذا المؤلف. ومع أن الشرح الذى وضعته هيباثيا شمل ستة كتب فقط، فإن الكتاب الأصلى -فى رأيه- كان يشتمل على كتاب سابع أخير.

يطرح تانيرى فى تقديمه للجزء الثانى من كتابه نظرية حول شرح هيباثيا الذى وصل إلينا، يقول فيها لا تتبقى على الأرجح إلا

نسخة وحيدة فقط من شرح هيباثيا على هذا المؤلف. ويسمى تانيرى هذه النسخة (a) ويفترض كذلك فى نظريته أنها كانت النسخة التى راهب ميشيل بسيللوس Michael Psellus [١٠١٨-١٠٧٨م] واختفى أى أثر لهذه النسخة بعد سقوط مدينة القسطنطينية عام ١٢٠٤م. ولكنه يعتقد فى الوقت نفسه أنه قد حدث أن نسخت فى القرن الثامن أو ربما التاسع الميلادى نسخة أخرى من المخطوطة (a). ويسمى هذه الثانية بـ Alpha وقد ضاعت هذه الثانية أيضاً. ولكنها كانت تحتوى فيما يبدو على بعض الحواشى التى كتبها شارح أو أكثر من الشراح القدماء -هذا رغم أن الناسخ قد بذل أقصى ما فى جهده لإسقاط كل هذه الحواشى. وانتهى فى النتيجة إلى أن هذا المخطوط الأصلى -الألفا- تضمن ما وصفه تانيرى بأنه "بعض الحلول البديلة وعدداً من المسائل الجديدة التى قامت بها هيباثيا [أو قام بها فيما يحتمل بعض تلاميذها] وقد أضيفت هذه الحلول البديلة وهذه المسائل الجديدة إلى النص الأصلى بشكل جعلها تبدو وكأنها جزء من العمل الأصلى."

وأقدم نسخة وأفضلها من المخطوطة (ألفا) التى فقدت تماماً هى نسخة مدريد Madrid المسماة Matritensis 48 وكُتبت فى القرن الثالث عشر الميلادى. وقبل أن تفسد هذه النسخة الأخيرة بتدخلات المصححين والمنقحين كان قد تم نقل نسخة منها فى الفاتيكان وهى المعروفة باسم Vaticanus Graecus 191. إذ من المؤكد أن نسخة Matritensis 48 قد ظلت موجودة فى الفاتيكان، أو ربما فى موضع آخر فى روما لفترة طويلة ربما حتى النصف الأخير من القرن الخامس عشر الميلادى عندما حدث ونسخت منها نسخة الفاتيكان.

ومن هذه الأخيرة تم نقل نسخة أخرى وهى المسماة Vaticanus Graecus 304 فى مستهل القرن السادس عشر الميلادى. ومن هذه الأخيرة نسخت خمس نسخ أخرى تالية، بما فيها الكتب الأربعة من Parisinus 2379 والتى نسخها بعد عام ١٥٤٥ Ioannes Hydruntinus.

لقد نقل الكتابان الأول والثانى من النسخة "ألفا" وبالتالى من مصدرها الأصلى (a) إلى النسخة Parisinus 2379 ولكن من خلال قناة ثالثة. إذ بعد سقوط القسطنطينية ١٢٠٤م ضاعت النسخة (a) والتى كان قد طالعها بسيللوس. غير أن النسخة (ألفا) كانت قد نقلت من النسخة (a) إبان القرن الثامن وربما التاسع الميلادى. ويعتقد تانير أن مخطوطة (ألفا) كانت المخطوط الأصلى الذى أقام عليه ماكسيموس بلانوديس Maximus Planudes والذى عاش بين عامى (١٢٦٠-١٣٣٠) شرحه الخاص على الكتابين الأول والثانى. وقد حدث أن ضاعت هذه النسخة البلانودية والتى ترجع إلى القرن الرابع عشر الميلادى باستثناء عشرة ورقات منها بقيت ومعروفة باسم Ambrosianus et 157 seq ومحفوظة معها النسخة Marcianus 308 وكانت فى خزانة الكاردينال باشاريون Bassarion وطالعها ريجيو مونتانو Regiomontanus فى فيينا ١٤٦٤م. وفى عام ١٥٤٥م تم من هاتين النسختين نقل نسخة Ambrosianus 91 sup ونسخة Vaticanus Graecus 200 بواسطة ناسخ واحد لصالح السيد ميندوزا Mendoza. وتم فى نسخة Parisnus 2379 نقل الكتابين الأولين من نسخة Vaticanus Graecus 200. وبهذا فإن هذه

المخطوطـة -مهجنـة من طبقتين أو عـائلتين مـن عهـود النسـخة الهيباثيـة الأصليـة المفقـودة. العهـد الأول هـو مـا يمكـن أن نسـميه العهـد قبـل البلانـودى Preplanudean والثـانى هـو العهـد البلانـودي Planudean .
ولـن يحتـاج دارسـو الرياضيـات الإغريقيـة وكذلـك علـم الفلـك القديـم الرجوع إلـى النص اليونـانى الذى قـام تـانيرى بجمعـه لكتـاب ديوفـانتس "الرياضيـات" [مـع الحاشـية اللاتينيـة التـى وضعهـا عليـه] والتـى وردت فيـه المسـائل الشـارحة السـابقة فحسب، وإنمـا أيضـاً إلـى الرجـوع للنـص الإغريقـى لـدى الأب أ.روميـيـه A.Rome Abbe لنسـخة هيباثيـا المنقحـة لـدى ثيـو Theo لشـرحها علـى كتـاب بطليمـوس "المركـب الريـاضى" للوصـول إلـى دليـل أكـاديمى جـازم لـم يُحتمـل أن يكـون عمـل هيباثيـا الأصلـى. ويعتقـد تـانيرى فـى المقدمـة أن تعليقـات ميشـيل بسـيللوس فـى مسـتهل الرسـالة والتـى يصـف فيهـا "الطريقـة المصريـة" لدى ديوفـانتس كلهـا قد نُقلت مـن مخطوطـة لديوفـانتس تضمنـت شـرحاً قديمـاً ومنسـقاً، مـن المعتقـد أنـه مـن تـأليف هيباثيـا. وتضمنـت هـذه "الطريقـة المصريـة" اسـتعمال آلـه تشـبه العـدادة فـى الحسـاب، واسـتعمال النظـام السـتينى sexegesimal. ولا شـك أن هيباثيـا قـد اسـتعملت النظـام السـتينى لتمحيـص بعـض القوانيـن الجبريـة لـدى ديوفـانتس. كمـا اسـتعملت طريقـة خاصـة فـى القسـمة تقـوم علـى النظـام السـتينى وذلـك لنقـد نظريـات بطليمـوس حـول الـدوران العكسـى للأفـلاك فـى شـرحها علـى الكتـاب الثـالث مـن مؤلـف بطليمـوس "المركـب الريـاضى" ويشـير الأب أ.روميـيـه إلـى اسـتعمالها المتميـز للنظـام السـتينى فوصلـت إلـى نتـائج أعظـم دقـة بكثير مـن تلـك النتـائج التـى توصـل إليهـا العلمـاء السـابقون، بـل

وبشكل أسرع من عمليات العد والإحصاء على الة العدادة القديمة في حين يختفي هذا الأثر "الأصيل لابداع هيباثيا تماما من الكتابين الأول والثاني - كما يشير أ. روميه -من شرح ثيون والدهـ، ولا يظهر إلا في الكتاب الثالث (والذي ينسبه ثيون نفسه إلى هيباثيا) ويتوالى ظهوره بين الفنية والأخرى في الكتب الأخرى، مما يوحي بأن شرحها ربما قد امتد إلى ما هو أبعد من الكتاب الثالث.

النسخ المنقحة لشرح هيباتيا على كتاب ديوفانتس "علم الحساب" :

(a) نسخة مخطوطة إطلع عليها ميشيل بسيللوس فى القرن الحادى عشر الميلادى عام ١٢٠٤م.

(A) مخطوطة منقولة من النسخة الأصلية السابقة (a) إبان القرن الثامن وربما القرن التاسع الميلادى.



٢- شرح على الكتاب الثالث من مؤلف بطليموس "المركب الرياضى" :

كان بابوس Pappus وثيون Theon والد هيباثيا أعظم شراح كتاب بطليموس "المركب الرياضى" شهرة.وأحياناً ما كان يُعرف هذا الكتاب باسم "المجسطى" Almageste ومعناه بالعربية (AL = ا ل ، mageste = الأعظم) لأنه كان أعظم كتب بطليموس، كما اشتهرت هيباثيا أيضاً كمجددة فى علم الفلك لدى بطليموس، وهذا ما رواه كثير من المؤرخين على رأسهم سقراط المؤرخ، وسويداس وفابريقوس Fabricus ، إلا أنهم افترضوا خطأ أن عملها فى ذلك قد ضاع ولم يعد له وجود. رغم أن أعمالاً كثيرة أخرى من الحلقة العلمية السكندرية فى أواخر القرن الرابع الميلادى وأوائل القرن الخامس قد ظلت باقية بما فيها العديد من نسخ شرح "ثيون" على كتاب بطليموس "المركب الرياضى" والجداول الفلكية (التى من المحتمل أنها من وضع هيباثيا) والتى أعادت فيها وضع تواريخ أخرى ماضية للأحداث الفلكية قائمة على نظرية مهجورة تماماً لبطليموس. ويذكر تانيرى "أن دعوى فابريقوس القائلة إن شرح هيباثيا على بطليموس قد ضاع ضللت مؤرخى الرياضيات فغفلوا تماماً عن تناقض مزدوج هنا هو: أولاً: أنه ظهر فى عصر الشراح عمل أصيل مثل العمل الخاص بالجداول الفلكية الجديدة. ثانياً: أن يختفى عمل بهذه الأهمية العظيمة التى جعلته يَجُبّ عمل بطليموس بشكل فورى [شرح هيباثيا] دون أى أثر. " وهكذا انتهى تانيرى إلى رأى قاطع بأن الجداول الفلكية قد ألفت

بواسطة هيباثيا. كما ينتهى باحث آخر هو مونتولكا J.F Montulca إلى بقاء "الكتاب الثالث من الشرح على المجسطى، والذى نسبه والد هيباثيا إليها بشكل صريح." ويبدو أنا حقيقة ما حدث هى أن "ثيون" كان يقوم بوضع شروح على كتاب بطليموس "المركب الرياضى" ثم يطلب بعد ذلك من هيباثيا أن تراجع هذا الشرح، وأن هيباثيا فى مراجعتها وجدت فى شرح والدها على الكتاب الثالث عدة أمور منهجية ورياضية وفكرية لم يكن "ثيون" ولا "بطليموس" نفسه قد عالجاها، ومن ثم بدأت هى فى دراستها وتحليلها، وفى تدوينها لهذه الجوانب أعادت دراسة القيم الرياضية للأحداث الفلكية التى وصفها علماء الفلك القدامى بما فيهم بطليموس نفسه. وكان كتاب "الجداول الفلكية" The Astronmical Tables هو الناتج من هذا التقييم. ويمثل شرحها على الكتاب الثالث (وربما الكتب الأخرى التالية عليه) الأساس الأول لتحليلها للموضوعات الفلسفية والرياضية، وهى الموضوعات التى أوحى بها إليها والدها ثيون فى شروحه الأصلية. وبعد قيامها بهذا التحليل أصبح الشرح خاصاً بها حقاً. مما دفع ثيون إلى أن يعزوه لها، ليس الشرح وحده بل والنتيجة المستخلصة وكذلك شرحه هو نفسه الخاص.

من الواضح أن تانيرى لم يكن عالماً بهذه النسخة المنقحة التى أشار إليها مونتولكا، والتى لا يعترف ثيون فيها فحسب باسهام هيباثيا فى العمل معه، بل وينسب الكتاب الثالث صراحة إليها. ونشر الأب نيقولا هالما Nicolas Halma فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر النسخة الوحيدة من شرح ثيون المتضمنة للكتاب

الثالث لهيباثيا. وجاءت هذه النسخة في مجموعة طبية تحت إسم Medici 28.18 مع ترجمة لها. وقد أثار هالما في ترجمته لكتاب الأول من شرح ثيون إلى أن الكتاب الثالث الأصلى، أى النسخة الوحيدة المشتملة على شرح هيباثيا كانت موجودة فى المخطوطة التى ترجع إلى القرن العاشر الميلادى، ويبدو أن هالما إما أنه قد توفى أو قد وهنت قواه وقدراته قبل الانتهاء من ترجمته ونشر النص الخاص بشرح هيباثيا. ونجح فى نشر كتابها "الجداول الفلكية" وهو الذى كان يتصدر بداية الشرح. وقدر للأب أ. روميه أن يتوصل إلى النسخة المذكورة لدى هالما بعد قرون من الزمان تقريبا على موت هالما. وفى نفس الفترة تقريبا اكتشف مونتولكا تعليق هالما القائل إن ثيون نفسه نسب الكتاب بشكل صريح إلى هيباثيا. والعبارة التالية ينسب ثيون فيها الكتاب الثالث إلى هيباثيا.

ʼεκδόσεως παραναγνωσζείσης τῆ φιλοσόφω ζυγατρί μου ʻΥπατίᾳ

وبينما يفهم هالما ومونتولكا العبارة على أنها تنص على أن ثيون "نسب" الشرح على الكتاب الثالث إلى هيباثيا. يفهمها أ.روميه بمعنى مختلف بأنها تعنى "بواسطة ثيون وهيباثيا" وقام بالمراجعة والتنقيح هيباثيا وينتهى إلى أنه "لما كان الكتاب الثالث قد روجع بواسطة هيباثيا،فمن الصعب تحديد أين يكون تدخلها فيه.وربما يحسن المرء صنعا لو تصور أن ثيون أخذ يعدل وينقح فى شرح "بابوس" [شرح بابوس على كتاب بطلميوس "المركب الرياضى"] إلى حد أن الشرح الذى أتمه أضحى وكأنه عمله هو الخاص حقا، ثم شرعت هيباثيا

بعد ذلك فى القيام بنفس الصبيع مع كتاب والدها نفسه وخلال فترة حياته، فهل اقتصرت مراجعتها هذه على الكتاب الثالث فقط؟؟ يميل السير توماس.ل.هيث The.L.Heath إلى هذا الرأى فى الدراسة التى وضعها على الجزء الثانى من هذا العمل [على النسخة المنقحة للأب أ.روميه للشروح على كتاب بطليموس الأول والثانى] فى مجلة الدراسات الكلاسيكية ١٩٣٨م. وربما كان قد انتهى إلى مثل هذا الرأى قبل ذلك فى الملاحظة رقم ١ على صفحة ٣١٧ قبل ذلك [الجزء الثانى].

لن نتسرع فنلقى بمقولة قطعية كهذه. فمن المعروف وجود الكتابين الأول والثانى فى النسخة الأصلية أما الكتاب الثالث فلا يوجد إلا فى مخطوطة واحدة. ولكن بعد هذا الكتاب [الثالث] يختفى تماماً أى ذكر للشارح والمراجع. وهو أمر من الممكن تفسيره: إما أن النسخة الأصلية، أو النسخة الثانية المشروحة والمراجعة [للكتب السابقة] قد كتبت بواسطة هيباثيا] وغياب الكتاب الثالث من كل المخطوطات ما عدا المخطوطة Medici 28.18 يجعلنا أميل إلى الاعتقاد بأنه لم تجر المراجعة والتنقيح إلا على الكتاب الثالث فحسب. ومن ناحية أخرى من المستغرب كثيراً أن أسلوب القسمة الستينى المستخدم فى الكتاب الأول مختلف عن ذلك المستخدم فى الكتاب الثالث، وهو أكثر سهولة مما لو استعمل المرء آلة المعداد. غير أن هذا الإجراء فى الكتاب الثالث يعود فيظهر من جديد فى الكتابين الرابع والتاسع. فلئن كانت قد ظهرت أشياء أخرى من هذا القبيل، لكنا قد تجرأنا وقلنا إن الكتاب كله حتى نهايته قد وصل إلينا فى النسخة

المراجعة والمشروحة بواسطة هيباثيا، ولكن لا يكفي دليل واحد لدعم رأي كهذا.

يستغرق شرح هيباثيا على الكتاب الثالث من مؤلف بطليموس "المركب الرياضي" الصفحات من ٨٠٧ وحتى ٩٤٢ من المجلد الثالث من الطبعة التي نشرها الأب أ. روميه. ولم تتم بعد وضع ترجمة لهذه الشروح بلغة حديثه. إنه عمل من العسير على المترجمين، لأن فهمه يتطلب ليس فحسب إلماماً باللغة الإغريقية السكندرية التي كانت منتشرة في القرن الخامس، بل ويحتاج أيضاً إلى معرفة متعمقة بالطبعات المبكرة لمؤلفات بطليموس، وكذلك تعمقاً في الرياضيات والفلك في مصر القديمة. ورغم كل هذه العقبات المعضلة، من الممكن أن نقدم هنا أوصافاً للأجزاء المكونة له، ومن الممكن هنا بلورة أهميته العظيمة.

تبدأ هيباثيا شرحها بفصل من ست وثلاثين صفحة لخصت فيها الكتابين السابقين وقدمت تأريخاً موجزاً لتطور علم الفلك الشمسي حتى عصرها، وتصف كذلك العرف الشائع آنذاك في تحديد السنة الاستوائية، والتي كانت الأساس لكل الحسابات المتعلقة بدوران الشمس. (يجب تذكير القراء هنا أن الشمس كان من المعتقد في ذلك الوقت أنها هي التي تدور حول الأرض) وكانت السنة الاستوائية هي المدة التي تستغرقها الشمس للعودة إلى نفس الاعتدال الاستوائي الذي تبدأ منه. سنة أقل من ١/٤ ٣٦٥ يوماً. وكانت هناك السنة النجمية التي هي المدة التي تستغرقها الشمس للعوة إلى نفس النجم الثابت مكانه،

وهـي سـنة أطـول مـن السـنة الاسـتوائية. ثـم تـدرس هيباثيـا بعـد ذلـك نظريـة بطليمـوس فـى تغير (تقديـم) وقـت الاعتداليـن. إنهـا نظريـة تعيـن السـبب فـى أن النقطـة التـى يبـدأ عندهـا يـوم الاعتـدال علـى الأرض لا تكـون ثابتـة لأن كـل اعتـدال لاحـق -سـواء كـان ربيعيـاً أو خريفيـاً - تتحرك النقطـة التـى عندهـا يبـدأ يـوم الاعتـدال تتحـرك قليـلاً نحـو جهـة الغـرب، مقتضيـة بذلـك تقديمـاً فـى التقويـم، حتـى يصـل التقويـم فـى الاعتدال إلـى قطـع المـدار كـاملاً. وهـذا مـا يجعـل طـول السـنة ٣٦٥ يومـاً زائـد كسـراً. وأدت نظريتـه فـى تقديـم الاعتداليـن هـذه إلـى أن يفـرض المـرء أن الشـمس والقمـر يزيـدان مـن سـرعتيهما وهمـا يـدوران حـول الأرض. من ثـم فـإن لهـذه النظريـة تأثيرهـا فـى تزكيـة الـرأى القـائل إن الشـمس والقمـر يدوران بشكل اعتبـاطى.

وفـى جزء كبـير تمحـص هيباثيـا شـروح والدهـا وتعليقاتـه علـى نظريـة بطليمـوس فـى دوران الشـمس. وأطـوال : العـام، اليـوم، الفصـول ...إلـخ وعندمـا تتخـذ تعليقاتهـا صبغـة النقـد لهمـا، نجدهـا تشـتمل علـى العديـد مـن التصميمـات الفنيـة الدقيقـة لتطبيقـات نظريـة بطليمـوس. وواضـح أن بعضـاً مـن تصميماتهـا هـذهتنبع مـن تحليلهـا الفلسـفى للأخطـاء التـى وقـع بطليمـوس فيهـا فـى المنهـج وفـى الأسـلوب. فعلـى سـبيل المثـال تبحـث هيباثيـا عمـا إذا كـانت بعـض الصعوبـات الخاصـة بنظريـات بطليمـوس حـول التوقيـت الدقيـق، وموضـع الإعتداليـن، ترجـع إلـى أنـه يـأخذ فحسـب بالسـنة الاسـتوائية دون السـنة النجميـة أم لا. وقـد ضللـت تقديرات بطليمـوس لأوقـات ومنـازل الإعتداليـن البـاحثين لعـدة قـرون قبلـه وبعـد عصـره كذلـك. ممـا يوحـى بـأن هـذه التقديـرات قـد إعتمـدت علـى

الملاحظة وليس على التثبت من صحة الملاحظة كذلك. ويذكر أ.روميه أن ملاحظات هيباثيا كانت ملاحظات فى غاية الأهمية. إذ تنادى هيباثيا بضرورة القيام بملاحظة كل من بزوغ النجوم المتوافقة فى الزمن مع بزوغ الشمس، وفى الوقت نفسه ملاحظة السنة الشعرانية The sothic year [السنة الشعرانية هى المدة التى يستغرقها نجم الشعرى اليمانية ليعود فيها إلى نفس الموقع الفلكى الذى بدأ منه الدوران أو هى ٣٦٥ يوماً و ٦ ساعات وعدة دقائق قليلة. وهناك فارق دقيقة فى عودة هذا النجم يتكرر فحسب كل فترة مقدارها ١٤٦٠سنة شعرانية] ولما كانت السنة الشعرانية وهى السنة النجمية لنجم الشعرى اليمانية تُحدث تغيرات فى الزمن من الممكن التنبؤ بها فى طول السنوات النجمية، فقد أدى الإعتماد عليها فقط فى تقدير الحسابات الخاصة بالإعتدالين الربيعى والخريفى -إلى حسابات أكثر تضليلاً فى تقدير السنوات الإستوائية الضاربة فى العدم أكثر من تقديرات بطليموس للإعتدالين نفسها.

إن واحداً من أعظم أخطاء نظرية بطليموس -من وجهة نظر القرن العشرين- هو ما استعاره من سلفه هيبيارخوس Hipparchus، وأعنى به نظرية "الانحراف عن المسارات" إذ اعتقد هيبارخوس أن الانحرافات المشاهدة بوضوح فى حركات الشمس والقمر سببها أن الأرض تغير من وضعها فجأة. وهذا التغير فى الوضع يسبب كما اعتقد هيبارخوس تغيرات فى الدوران الفلكى الظاهر للشمس والقمر. وتستوجب نظرية هيبارخوس فى الانحراف هذه نظرية أخرى تترتب عليها وهى المسماة نظرية "تقديم الاعتدالين" والتى اعتقد بطليموس

أنها السـبب فـى السـرعة المتفاوتـة المشـاهدة فـى حركـة الأجـرام السماوية. وقد اقتصت هاتـان النظريتـان وكذلـك النظريـات المرتبطـة بهما والتى أيدت التصور القائل بمركزيـة الأرض فـى الكـون -اقتضـت وجود انحراف فلكى فى مسار الشمس والنجوم. أمـا هيباثيـا فتنـادى فـى الكتاب الثالث بأنه من المسـتحيل أن تغـير الشـمس مـن موضعـها فـى وقت متزامن كما هو الحال فى نظريـة الانحـراف هـذه. فـلا يمكـن أن تحدث حركتان هكذا فى وقت واحد للشمس. و هيباثيـا بـهذا تعيـد تنقيـح "نظرية" بطليمـوس.

إذا أردنا تقييم شرح هيباثيـا علـى الكتـاب الثـالث مـن مؤلـف بطليموس "المركب الرياضى" خير تقييم فإن علينـا أن نضـع هـذا العمـل فى سياقه التاريخى الخاص. حقا لقد شـيد بطليمـوس علـم الفلـك القديـم مكتملا إلى حد ما. فكان التخطيط الهندسى للسـماء والأفـلاك كمـا يـراه علماء الفلك متطابقا إلى حد كبير مع النظريـة الهندسـية القائمـة آنـذاك. أما ما كان يرى من اختلاف بين النظرية وبيـن المشـاهدات الفلكيـة فقـد رده بطليموس إلى فرضه البسـيط بـأن الأرض مركـز الكـون، والـذى بوسعه تفسير كل من النظرية والمشـاهدة معـا. وظـل الفـرض وظلـت الأرض تعد مركز الكون إلـى أن جـاء نيقـولا كوبرنيقـوس وأثبـت أن الشمس هى مركز الكـون وليسـت الأرض. ولمـا كـان وضـع الأرض بالنسبة إلى الشمس، وكذلك الحركتـان النسـبيتان لـهما -همـا السـمتان اللتان تميزان النظرية الكوبرنيقية عن النظريـة البطليميـة، فإننـا نتسـاءل عما إذا كان كوبرنيقوس قد قرأ شرح هيباثيـا أم لا علـى الكتـاب الثـالث، وعما اذا كـانت الانتقـادات المنهجيـة التـى وجهتـها إلـى بطليمـوس

وهيبارخوس –حول حركات الشمس– قد تركت تأثيرها على فكر كوبرنيقوس أم لا.

عندما ذهب كوبرنيقوس إلى إيطاليا لدراسة الفلك سعى إلى قراءة كل ما تستطيع يده أن تصل إليه عن علماء الفلك القدامى، وخاصة بطليموس. كما قرأ بإمعان الشروح التى كُتبت على بطليموس. أكان يمكن أن لا يقرأ فى الواقع الشرح الذى وصفه دى لامبير –عالم الرياضيات والفلك فى القرن التاسع عشر– بأنه الشرح الأعظم أهمية وتفرداً [على بطليموس] فى كل ما تبقى من شروح لليونانيين [وهو شرح ثيون المتضمن شرح هيباثيا]؟؟ إنه لمن المرجح بشدة أنه فعل ذلك. كما أنه من الثابت كذلك أن كوبرنيقوس قد سافر إلى فلورنسا وهو شاب ودرس لنيل درجة الدكتوراه فى نفس الوقت الذى كانت فيه النسخة 28.18 Medic من شرح هيباثيا مصنفة فى مكتبة Laurenzo di Medici فهل من المعقول أنه قد سافر إلى فلورنسا ولم يتوقف عند مكتبة كهذه لواحد من أعظم المشاهير فى جمع أصول الكتب القديمة فى إيطاليا؟؟ أيمكن ألا يكون قد قرأ هيباثيا؟؟

بإمكاننا تتبع تاريخ تنقل النسخة 28.18 Medici وهى النسخة الوحيدة من شرح ثيون المتضمنة لشرح هيباثيا للكتاب الثالث. ففى عام ١٥٣٤ أضفت مكتبة ليورانزو دى مديتشى النسخ التالية فى قائمة مقتنياتها 28.18, 2390, 2396, 2398 . وقد عاش أنجلو بوليزانو Angelo Poliziano (بولتيان) بين عامى ١٤٩٤–١٤٥٤ وقضى

سنوات شبابه الأولى كمعلم فى منزل ليورانزو دى مديتشى. وفى سن الثلاثين كان بولتيان قد أضحى أشهر عالم كلاسيكيات فى مكتبة دى مديتشى. وقد دون بوليزانو على هوامش النسخة 28.18 عدة ملاحظات، ومن المحتمل أن هذا كان إبان الفترة بين عامى ١٤٨٠-١٤٩٠ ونعلم كذلك أنه فى عام ١٤٩٢ أعاد جين لاسكاريس Jean Lascaris [ولد تقريباً عام ٥٣٤ ومات ١٤٤٥م] عالم الإنسانيات المولود فى القسطنطينية عاد إلى تركيا ليعمل لدى ليورانزو دى مديتشى وكان من بين المخطوطات التى حصل عليها من الفرنسيكانى عطار القبرصى Attar of Cyprus فى مدينة القسطنطينية مخطوطة 2398 وهى نسخة مبكرة وقديمة من شرح ثيون، ولكن لا يوجد فيها شرح هيباثيا للكتاب الثالث، والنسخة 2398 متوافقة مع النسخ 2396, 2398, 28.18 وغيرها من النسخ المنقولة الأخرى، ولكن كانت النسخة 28.18 هى الوحيدة المشتملة على شرح هيباثيا للكتاب الثالث.

من الممكن التأريخ لوقت كتابه النسخة 2398 -وفقاً لما يرد لدى أ.روميبيه- بأنها تعود إلى القرنين السابع والثامن الميلاديين بسبب تدوينها بالحبر الأحمر، وكتابتها بحروف ذات شكل مربع الرسم. ويقرر هالما فى كتابه "المجسطى لبطليموس" [باللغة الأسبانية] Almageste de Ptolemeé أن الأصل الذى نُقلت منه المخطوطة 2398 يجب رده فى الزمن إلى القرن السادس. لأن النسخة تنقصها بعض سمات معينة لم تصبح شائعة ومعروفة إلا فى هذا الزمن وما تلاه فقط. مثل علامات الترقيم وترقيم الصفحات، وتدوين رؤوس الموضوعات فى بداية الفصل، والمباعدة بين الكلمات. ولما كانت

النسخة 2398 متطابقة مع النسخة 18 28 (النسحة الوحيدة المشتمله على الشرح الهيباتى) ومع النسخ 2390 ,2396 ، فقد اعتبر هالمـ وأ.روميه كل هذه النسخ منقولة جميعاً من نفس المصدر الأصلى القديم.

ولكن لو كانت كل هذه النسخ مستقاه جميعاً من نفس المصدر الأصلى القديم الذى يعود إلى القرن السادس الميلادى، فلماذا جاءت نسخة واحدة فقط منها مشتملة على الكتاب الثالث؟؟ لاشك أن الافتراض الأعظم جاذبية من ذلك هو أن ثيون بعدما انتهى من عمله ككل –والذى يمكن المطابقة بينه وبين النسخة (a)– دفع به إلى هيباثيا لكى تراجعه. وحدث أنها عندما راجعت تعليقات أبيها على الكتاب الثالث استشعرت ضرورة التدخل والتعديل، إذ من المحتمل أنها قد فطنت إلى مشكلات منهجية ورياضية وأسلوبية حول حركات الشمس لم يأخذها ثيون فى الحسبان ولا أخذها بطليموس. ومن المحتمل أن تلاميذ "ثيون" الآخرين كانوا فى ذات الوقت مهتمين بمواصلة العمل معه. فقاموا بنقل نسخة من شرح أستاذهم الأصلى طبعاً بدون الكتاب الثالث الذى لم يكن مستريحاً "ثيون" إليه فجاءت بالتالى نسختان من عمل أستاذهم الأصلى: النسخة (a) المتضمنة الكتاب الثالث، والنسخة (B) التى تخلو منه. وعندما انتهت هيباثيا من شرحها على الكتاب الثالث، اعترف ثيون بتأليف هيباثيا له صراحة. وقام بوضع اسم هيباثيا على شرحه هو الخاص على الكتاب الثالث. وفى الوقت ذاته نقل تلاميذ "ثيون" نسخاً أخرى من النسخة (B) وقد كانت هذه النسخ الأخيرة هى المصادر التى منها نُقلت النسخ 2398 ،2396 ،2390

وخمس وعشرين نسخة أخرى لشرح ثيون. ورغم أن الكثير من النسخ المنقحة من المخطوطة (a) قد تم نقلها، فلا يبدو أنه قد بقى منها سليما سوى نسخة واحدة فقط. كما يجب ملاحظة أن نسخة واحدة فقط من النسخ المنقحة من المخطوطة (B) وهى النسخة 2396 هى الوحيدة التى تذكر أن هيباثيا قد راجعت ونقحت الكتاب الثالث. ومن المحتمل أن ثيون قد كتب هذه الملاحظة فى النسخة (B) بعد أن كانت قد نقلت منها نسخ عديدة للإشارة إلى أن النسخة (B) ليست نسخة كاملة، إذ كانت هيباثيا لم تزل لم تنته من عملية التنقيح والمراجعة. ولاشك أن هناك تفسيرات أخرى محتملة لعملية بقاء نسخة واحدة فقط من شرح هيباثيا فى حين توجد نسخ كثيرة باقية من شرح أبيها.

مخطوطات نسخ هيباثيا على كتاب بطليموس "المركب الرياضى" :

نسخة القرن السادس الميلادى :	هى المصدر الذى نقلت منه المخطوطة رقم 2398 وهو مصدر كانت تنقصه سمات المخطوطات الخاصة بعد القرن السادس وأعنى بها الترقيم، ترقيم الصفحات، كتابه رؤوس الفصول، ووضع فراغات بين الكلمات.
نسخة القرنين السادس أو الثامن	من المخطوطة 2398 وأرجعها إلى هذه الفترة أ.روميه نظرا لما جاء بها من حبر أحمر، وحروف مربعة oncial ، والنسخة 2398 متطابقة مع النسخة 28.18 (النسخة الهيباثية الأصلية) ومع النسخة 2390 والنسخة 2396 والنسخ الأخرى لشرح ثيون.

نسـخة قبـل عـام ١٤٩٠م : وهى النسخة التى يدون فيـه بولـيزانو ، وهـو باحث كلاسيكيات فى مكتبة دى ميديتشى بعـض الملاحظات فى الهامش على (النسـخة الهيباثيـة الأصلية) ومن المحتمل أن هذا فى الفـترة مـن ١٤٨٠م-١٤٩٠م.

فـى عـام ١٤٩٢ : حدث فى هذا العام أن ابتاع جين لاسكاريس وهو يعمل لدى ليورانزودى ميديتشى من فرنسـيكانى "عطار تركى" النسخة 2398 وغيرها من النسخ. وكانت هذه النسخة متطابقة مع النسـخة 28.18 (النص الهيباثى الأصلى) ومـع 2390 ، 2396 وغيرها من النسخ.

فـى عـام ١٥٣٤م : تصنف مكتبة ليورانزودى مديشتى المخطوطـة 28.18 وكذلك النسـخ 2390 ، 2398 بيـن مقتنياتها فى هذا العام.

٣ـ أعمـال أخـرى :

يذكـر معجـم سـويداس وفـابريقوس فـى كتابـه Biblitheca Graecarum وسقراط المـؤرخ فـى كتابـه Historiae Ecclesiasticae يذكرون جميعا أن هيباثيـا قـد ألفـت شـرحا علـى كتـاب أبولونيـوس الـبرجى Apollonius of Perga "قطـوع المخـروط" Conic Sections. ولعل هذا الشرح هو الشرح الوحيـد فيمـا يبـدو مـن أعمـال هيباثيـا الثلاثـة المؤكـد ضياعـه، إذ لـم تنجـح علـى الإطـلاق كـل المحاولات التى بذلت لجمعه. لقد قام إدمونـد هـالى Halley عـالم الفلـك البريطانى فى القرن السابع عشر بتجميع كـل النسـخ العربيـة واللاتينيـة

القديمة من كتاب "قطوع المخروط" فى محاولة منه لإعادة تجميع النص الأصلى، وفصل الشروح والحواشى تماماً عن الأصل، ومن الواضح أن مهمته هذه كانت مهمة من الصعب تحقيقها -على الأقل فيما يتعلق بتعيين شرح هيباثيا. إذ رغم أن كتاب هالى هذا يورد شرح هيباثيا بين محتوياته، فلم نجد فيه عن هذا الشرح سوى صفحة عنوان فقط دون أن يعقبها النص، ومع أننى لم أنجح فى الوصول إلى المواد العلمية التى كان هالى يعمل عليها، إلا أنه لا يبقى إلا أمل ضعيف فى أن يكون شرح هيباثيا على كتاب أبولونيوس "قطوع المخروط" لا يزال باقياً أصلاً.

أحياناً ما يُنسب إلى هيباثيا اختراعين عمليين : الأول هو البلانسفير Planisphere الذى هو عبارة عن خريطة من الفضية ثلاثية الأبعاد لنصف الكرة الأرضية. أو ما كان يسمى "الأسطرلاب" Astrolabe وقد طلبه منها تلميذها سينسيوس حوالى عام ٣٩٦/٤٠١م. وقد قام سينسيوس بعد ذلك بإهداء هذه الخريطة إلى باونيوس Paeonius وكان نبيلاً فى البلاط الإمبراطورى فى القسطنطينية [ومن المحتمل أن علاقة سينسيوس بهذا النبيل هى المسئولة عن بقاء شرحى هيباثيا على بطليموس و ديوفانتس] وسوف يتذكر القارئ أن شرح بطليموس متطابق مع النسخ المتباعة فى مدينة القسنطنطينية لصالح مكتبة دى مديتشى، وأن نسخة مبكرة من شرحها على ديوفانتس والمطلع عليها بواسطة بسيللوس، وقد فُقدت بعد سقوط القسطنطينية. ولكن الشئ المؤكد أن العلاقة بين سينسيوس والنبيل باونيوس من جانب وبقاء هذه الشروح سليمة من جانب آخر -مجرد

أمر متخيل فحسب على أحسن الفروض). وهناك دليل على إرسال سينسيوس للإسطرلاب إلى النبيل باونيوس، إذ يكتب سينسيوس عام ٤٠٤م إلى هيباثيا رسالة ملحقة معها نسخة من الرسالة المبعوثة إلى النبيل باونيوس ومعها قد أرفقت الهدية. ويشير إلى أن الخطاب قد كُتب أثناء فترة سفره.

وفى عام ٤٠٢ تلقت هيباثيا رسالة من سينسيوس وكان مريضاً يطلب منها فيها وصفاً مختصراً لما يسميه هو "هيدروسكوب" Hydroscope وهى آلة علمية أصبحت شائعة الاستعمال بعد ذلك على الرغم من أن هيباثيا دائماً ما يُعزى إليها فضل اختراعها. ويعيد عالم الرياضيات الفرنسى بيردى فيرما Pierre de Fermat وضع رسم كرْوكى لهذه الآلة التى يصفها سينسيوس. ووفقاً لفيرميه كانت هذه الآلة عبارة عن جهاز قياس الثقل النوعى للسوائل. ويعتقد تانيرى أن هذه الآلة " كانت تُستعمل لتحديد الأوزان النوعية المختلفة للسوائل التى يستعملها المرضى بوجه عام، حيث كان الطب القديم يرى أن السوائل الأخف وزناً هى الأفضل. " ويعمل الجهاز بغمره فى السائل، فيدخل السائل فى الأنبوبة "وهى على شكل ناى" من خلال "التجاويف" أو "الفتحات" مغطياً الجهاز بشكل يزيد وينقص وفقاً للأوزان النوعية المختلفة للسوائل. ويمكن تحديد الوزن النوعى لكل سائل بإحصاء التجاويف التى يغطيها.

الخلاصة

قدر لهيباثيا التى عاشت فى هذا الجو الفكرى الذى تعهده بالرعاية بطليموس سوتير أن تصبح أعظم الشراح شهرة لعمل بطليموس كلا ودوس حتى عصر كوبرنيقوس -على مدى ما يزيد على أحد عشر قرناً من الزمان. ولن يمكن تقييم أثر هيباثيا على العلم وعلى الرياضيات الحديثة تقييماً كاملاً، إلا بعدما يحدث ويتم تقييم شروحها على علم الفلك لدى بطليموس، وعلى الرياضيات لدى ديوفانتس، وكذلك بعدما يحدث وتكتمل الرواية التاريخية لدراسة كوبرنيقوس لشراح بطليموس. فلا يزال مطلوباً إذن القيام بكثير من البحوث العلمية حول مؤلفاتها، هذا رغم أن تأثيرها على تاريخ الفلسفة وعلى علم الفلك والرياضيات أمر لا يمكن الشك فيه. قامت هيباثيا بتدريس الميتافيزيقا والأبستمولوجيا بما كان يتفق مع كل من الوثنية والمسيحية على حد سواء. وتمكنت من الفلسفة ولا سيما فلسفات أفلاطون وأرسطو وفيثاغورس وكسينوفون وآخرين. وأمدتها الفلسفة بالدعائم النظرية التى استخدمتها فى تقييم النظريات الجبرية والهندسية والفلكية البارزة فى عصرها. كانت هيباثيا عقلية فذة اشتهرت وبرزت فى الدوائر العلمية حتى قبل أن تصل إلى سن الثلاثين، ليس فى الإسكندرية مسقط رأسها فقط، بل وفى ليبيا وتركيا. ومع أنها كانت تحيا فى بيئة عقلية كانت دائماً ما تستبعد المرأة من ممارسة الأدوار التى تحقق لها الظهور والشهرة، فقد عنيت فى وظيفة لم تسبقها إمرأة إليها من قبل -وهى رئاسة مدرسة الأفلاطونية الجديدة، وهى وظيفة

رسمية يُدفع راتبها من ميزانية الدولة وعلى الرغم من أن الحكومة الرومانية كانت آنذاك تضطهد الوثنين واليهود، فقد ظلت تدفع لهيباثيا الوثنية أجراً لشغلها هذه الوظيفة الفريدة والعظيمة فى رئاسة هذه المدرسة المبجلة. ولأن هيباثيا عاشت فى عصر شهد اضطراباً اجتماعياً ودينياً وعلمياً وفلسفياً عظيماً، فقد قُدر لها أن تلقى موتاً مبكراً وفظيعاً. وعلى الرغم من أنها كانت تُعرف بأنها "الفيلسوفة العظيمة" لعصرها فقد تم تجاهل أفكارها ومؤلفاتها من الناحية العلمية بواسطة مؤرخى الفلسفة لما يقرب من خمسة عشر قرناً من الزمان.

الفصل العاشر

١ـ آرتي القورنائية — Arete of Cyrene

٢ـ اسكليبينيا الأثينية — Asclepigenia of Athens

٣ـ أكسيوثيا الفيليسية — Axiothea of Philesia

٤ـ كلوبولينا الروديسية — Cleobulina of Rohodes

٥ـ هيبارخيا الكلبية — Hipparchia the Cynic

٦ـ لاسيثينا المانتينية — Lasthenia of Mantinea

بقلم : ماري إيلين ويث

هنــاك بعــض الفلاســفة النســاء القدمــاء لا نعــرف بالإضافــة إلـــى أسماءهن سوى القليل جداً عنهن. السمة المشتركة بينهن جميعاً هى أنهن كن عضوات فى المدارس الفلسفية، ولكن الشهرة انحسرت عنهن إما لأنهن لم يخلفن وراءهن فلسفة مدونة لهن، وإما لضياع مؤلفاتهن وضياع المعلومات المتعلقة بها. وما وصل إلينا من روايات عنهن روايات شديدة الاقتضاب فى الغالب. ويأتى القدر الأعظم من معرفتنا بهن من المعلومات العامة الواردة عن المدارس الفلسفية التى كن عضوات فيها. وكذلك من معلوماتنا عن أساتذتهن أو تلاميذهن. ومع أننا لا نعرف عن إنجازاتهن الشخصية سوى القليل، يمكننا وصفهن بأنهن كن جزءاً فى المنظومة الفلسفية. وما دفعنا إلى ذكرهن هنا هو أن نحفز الباحثين لبذل مزيد من البحث والتنقيب حولهن، وليس هذا بالغريب فقد سمحت كثير من المدارس الفلسفية القديمة لهن بأن يكن عضوات فعّالات وإيجابيات فيها، بل وحدث فى بعض الحالات أن تقلدن مناصب الرئاسة لهذه المدارس الفلسفية. والفصل الحالى يقدم للقارئ بعضاً من هؤلاء الفيلسوفات:

[١] آرتى القورنائية : Arete of Cyrene

هى ابنة أرستبوس زعيم المدرسة القورنائية، كما خلفته فى رئاسة هذه المدرسة. وكانت مدينة قورنائية محل ما نعرفه اليوم بالشمال الشرقى من ليبيا. وقد كان والد آرتى تلميذاً وصديقاً لسقراط، وحضر مشهد إعدامه. وكانت المدرسة التى أقامها من أول المدافعين عن النزعة اللذية فى الفلسفة Hedonism.

وكتاب بوكاتشيو Boccacio المسمى De laudibus Mulierum هو المصدر الوحيد -كما يقول موزانس Mozans- الذى نستقى منه كل ما نعرفه عن حياة آرتى العملية. حيث يُروى أن آرتى تعلمت الفلسفة الطبيعية والأخلاقية فى مدارس ومراكز الفلسفة القائمة آنذاك فى إقليم أتيكا لمدة خمسة وثلاثين عاماً. وأنها وضعت أربعين مؤلفاً. وبلغ عدد تلاميذها مائة وعشرة تلميذاً. وبجلها مواطنو مدينتها تبجيلاً عظيماً لدرجة أنهم كتبوا رثاءً لها على شاهد قبرها يقول "إنها كانت فخر بلاد اليونان، حازت جمال هيلينا، وفضيلة ثيرما Thirma وقلم أرستبوس، ونفس سقراط، ولسان هوميروس". ويروى ديوجين لايرتوس "أن تلاميذ أرستبوس هم : ابنته آرتى وأيثيوب البطليمى Aethiops of ptolemais وأنتباتر القورنائى Antipater of cyrene أما آرتى فكان تلميذها وابنها فى الوقت نفسه أرستبوس والذى لقب بوصف "المتعلم على يد أمه" Metrodidactos وكان ثيودورس الملحد Theodorus تلميذاً له بدوره." وأشار كل من استرابو Strabo وكليمانت السكندرى وأيوسيبوس Eusebius [٢٦٥-٣٣٩م] فى كتاب ينسب بوجه عام إلى بلوتارخ [القرن الثانى الميلادى] إلى تولى آرتى رئاسة مدرسة اللذة كخليفة لوالدها. كما أشار إلى دورها فى الرئاسة كذلك ثيمستيوس Themistius وإن يكن بدون ذكر لاسمها.

من المستبعد أن يكون أرستبوس الأب قد دون آراءه فى كتب فلسفية، وما بقى لدينا ونعرفه الآن على أنه الآراء القورنائية قد كتب فيما يُرجح بواسطة ابن آرتى: أرستبوس الأصغر ولما كان الابن قد لقب باسم "المتعلم على يد أمه" فلسنا نملك سوى الاعتماد على التخمين

فى تحديد الأجزاء التى ترجع من الفلسفة القورنائية الأخلاقية إلى الجد وتلك التى ترجع إلى آرتى تلميذته، وكذلك تلك التى تعود إلى الابن، والذى كان بدوره تلميذاً لها. ولما كان لا يتوفر لدينا إحصاء مباشر للآراء التى اعتنقتها آرتى بشكل حقيقى، فسوف نعتمد فى حديثنا هنا على تلك الآراء الخاصة بالمدرسة التى كانت تترأسها -مفترضين ضمناً أن آرتى قد شاركت هذه المدرسة فى اتجاهها الفلسفى العام.

كانت الأخلاق، ومعرفة ما هو الخير وما يكون الشر للأسرة والمجتمع -هى جوهر الفلسفة لدى القورنائيين. وكان هذا هو سبب إنتقاد أرسطو لأرستبوس الأكبر لأنه تجاهل الرياضيات والطبيعيات لأنهما لا يبحثان فى الخير والشر. ويعقب ريتر Ritter على دعوى أرسطو هذه معتمداً على لايرتوس وسكستوس أمبريقيوس بقوله "لئن كان هذا يصدق إلى حد ما على القورنائيين القدامى [وبينهم يمكن إدراج آرتى القورنائية] فإننا نرى لو أخذنا على إطلاقه فيه بعض التجاوز. إذ أننا لم نعلم فحسب أنهم كرسوا أنفسهم لدراسة المنطق ومنفعته التطبيقية، بل وردت إلينا كذلك شهادة موثقة بأنهم لم يهملوا البحوث الطبيعية إهمالاً كاملاً. إذ نعلم على سبيل المثال أنهم قسموا الفلسفة إلى خمسة أجزاء: الرغبة، الإحجام، الانفعالات، الأفعال، العلل، البراهين. والجزء الرابع وهو العلل متصل بلا شك بالعلم الطبيعى. فى حين يرتبط الجزء الخامس بالعلم المنطقى. وإن كان كلاهما فى النهاية يعود إلى علم الأخلاق. وتتضح صحة ذلك من حقيقة أنهم وصفوا العلم بشكل عام بأنه أخلاق. " لقد آمن القورنائيون بأنه لو لم يكن العقل هو المعلم الذى يهدى الإنسان إلى الطريقة التى

تمكنه من تجنب الأشياء التى تتعارض مع اللذة، فلن يكون هذا العقل ذا أهمية على الإطلاق. لأن اللذة هى المعيار الأوحد للأخلاق وللحقيقة، وبالتالى أصبحت اللذة الغاية الوحيدة فى الحياة. ولم تكن اللذة تتمثل لديهم فى مجرد غياب الألم فحسب -فقد كان الألم والمتعة لديهم إنفعالات والسعادة هى غياب الانفعالات تماماً، إنها السكينة والهدوء النفسى. كانت اللذة والألم لديهم توترات فى النفس، وليست الحياه بجملتها سوى مجموعة توترات وحركات فى النفس. ومن ثم كان من المستحيل أن يتوفر الهدوء الكامل للنفس، وما يمكن أن يتحقق هو أن يضعف التوتر فى بعض الأحيان وتلك هى السعادة التى يمكننا الحصول عليها. وهكذا كانت اللذة لديهم حركة رقيقة فى النفس، أما الألم فكان إثاره عنيفة لها.

١- اللذة والألم :

لما كان الألم بوصفه إثارة عنيفة للنفس يجرد الإنسان من المقومات اللازمة للتأمل الهادئ وهى من ناحية أخرى المقومات الضرورية لإحساسه بالسرور، فإن كل صور الإثارة العنيفة للنفس [سواء أكانت مؤلمة أو سارة] تمنع الإنسان من متعة التأمل الهادئ، وبالتالى تحرمه من الاستمتاع ومن السعادة. فمن المحتم إذن أن أرتى نظرت إلى اللذات المثيرة للنفس بشكل مفرط على أنها متعارضة مع سعادة الإنسان الحقيقية. إذ تحول حدة الانفعال دون الإحساس بالمتعة الحقيقية.

لقد رأى القورنائيون فى اللذة شيئاً أكثر من مجرد الاستمتاع الشبقى الحسى الذى يحس به البدن، إنها تتمثل فى الشعور الذهنى بهذا الاستمتاع -سواء أكان موضوع الاستمتاع هذا شيئاً واقعياً قائماً، أو مجرد محاكاة فنية للشئ الواقعى. ونظروا إلى الفكر على أنه شعور بالإحساسات الحاضرة وعندما يستعمل البشر تعبيرات لغوية عامة، فإن هذه التعبيرات تشير إلى أشياء أو مشاعر متفرقة إذ تختلف وتتنوع معانى هذه الألفاظ باختلاف الخبرات الحسية الحاضرة فى ذهن كل إنسان.

٢- الفضيلة والنزعة اللذية :

نادى القورنائيون بضرورة أن تكون عقول ونفوس الأفراد مستقلة عن اللذة وعن الألم على حد سواء. فلا يسيطر عليها الأمل والرغبة فى اللذة، ولا الخوف والاشمئزاز من الألم. إن خير الفرد الحقيقى فى الاستقلال. وأكدت مدرسة أرتى أن الفعل الفاضل هو كل فعل يقود إلى بلوغ غاية سارة ولما كانت الفضيلة بمعناها الشائع لدى الآخرين تقتضى القضاء على اللذة وتجرع الألم. فإنها شئ غير مرغوب فيه على الإطلاق لدى هذه المدرسة. فلن ينتج الاستقلال والراحة عن كبت وتقييد كل الملذات، وإنما يتحققان عن الإمساك عن اشتهاء المتع التى لا يمكن للإنسان أن يبلغها على الإطلاق. ولما كانت كل المتع متماثلة فى الواقع، فمن الممكن تجنب الألم بشكل أفضل لو آمنا بهذا التماثل الكامل بين المتع والإكتفاء بما فى أيدينا منها، فكل لذة نستمتع بها الآن هى استمتاع بكل الملذات جميعاً. ولا

شك أن صورة النزعة اللذية الأخلاقية التي أيدتها آرتي تختلف عن الفلسفة التي تدعو إلى حياة الدعة والفجور اختلافاً تاماً. ورغم ما قامت به فلسفة اللذة من هجوم على المفاهيم والتصورات الشائعة للفضيلة، فإن الفلسفة الأبيقورية -وهي واحدة من أضخم النزعات الفلسفية في العالم القديم- لم تجد حرجا من الاعتماد في أسسها على المدرسة القورنائية.

٣- سيكولوجيا أخلاق اللذة :

نادت المدرسة الفلسفية التي تولت آرتي رئاستها بسيكولوجيا في الأخلاق تنص على عدم تأثير الحسد والحقد والخوف والخزعبلات. فلا يجب علينا أن نأسى على ما فاتنا من ملذات، ولا الخوف من احتمالية فشلنا في الوصول إلى اللذة في المستقبل، إذ سوف يقود ذلك إلى تقليص شعورنا باللذة في اللحظة الراهنة. التي يفسدها الشعور بالخوف والرجاء وخيبة الأمل. تطلب فلسفة اللذة القورنائية من الإنسان التزام جانب اللامبالاة الكاملة نحو ما في الحياة من إحباطات. ففي مقدور الإنسان أن يحقق المتعة في كل موقف يتعرض له كما تقول الفلسفة التي ناصرتها آرتي. فما على الإنسان سوى أن يجند كل قوته وأفعاله للحصول على أكبر قدر ممكن من المتعة في كل موقف يعرض له، وألا يندم على لذات الماضي الضائعة، تماما كما لا ينبغي الفرح بالأمل في بلوغ لذات المستقبل. ولما كان المستقبل أمراً في علم الغيب، فلا يجب أن يسعى المرء لتحقيق خيره في المستقبل من خلال العمل العقلي على تشييد حياه

مماثلة لتلك التى كانت سعيدة متوازنة فى الماضى، وإنما ينبغى عليه أن يتجه بكل قواه إلى تحقيق السعادة والمتعة فى كل لحظة حاضرة يمر بها فى الوقت الراهن.

لا شك أننا نشعر الآن بالصعوبات الكثيرة التى تقترن بالعيش فى فرقة فلسفية بهذه الصورة. فرقة لا يجد الإنسان فيها أى مساندة نفسية أو مشاركة وجدانية فى أوقات الإحباط والفشل على الإطلاق. فرقة تتجاهل تماماً أى تعبيرات عن الانفعالات السلبية، وتنظر إلى أى ثورة وأى محاولة للتغيير حتى فى أشد الظروف قسوة على أنها مسألة غير مرغوب فيها. ورغم أننا نعجز عن تحديد ما أسهمت به آرتى بشكل فعلى فى هذه النزعة اللذية فى الفلسفة، فإنه يمكننا أن نقرر على الأقل أن آرتى القورنائية كانت فى مقدمة النساء القديمات اللائى انقطعن لدراسة وتدريس الفلسفة، وأنها عايشت الفلسفة معايشة حية من خلال عملها كرئيسة لمدرسة فلسفية.

[٢] إسكليبينيا الأثينية : Asclepigenia of Athens

أ- خلفية تاريخية :

عاشت إسكليبينيا فى أثينا وهى معاصرة لهيباثيا وأن كانت أصغر سناً منها. درست فى مدرسة الأفلاطونية المحدثة التى كانت آنذاك فى أثينا وكان على رئاستها والدها بلوتارخ الأثينى (الأصغر) والذى عاش تقريباً بين عامى (٤٣٠-٣٥٠م). وكانت هذه المدرسة مختلفة اختلافاً عظيماً عن مدرسة هيباثيا العلمية فى الإسكندرية. لقد كانت فلسفة بلوتارخ فلسفة توفيقية، سعت للتوفيق بين مبادئ فلسفتى

أفلاطون وأرسطو من جانب وبين عدة مبادئ أخرى متعارضة بشدة معها، هي مبادئ السحر والشعوذة الوثنية. وكانت إسكليبينيا جزءاً مساهماً في هذه النزعة التوفيقية الجديدة New syncretism وإلى جوارها كان شقيقها هيريوس Hierius وكذلك تلميذها سيريانوس Syrianus. وعند وفاة والدها تقلدت إسكليبينيا رئاسة مدرسة الأفلاطونية المحدثة من بعده عام ٤٣٠م. وقدر لأحد تلاميذها أن يصبح بعد ذلك واحداً من أبرع شراح هذه الفلسفة.

عاشت إسكليبينيا في عصر شهد اضطراباً وتوتراً دينياً وسياسياً كبيراً، وقد ألقى بظلاله على المناقشات الفلسفية التي ظهرت فيه. فقد كانت المسيحية قد انتشرت انتشاراً واسعاً وحظيت بنصيب كبير -إن لم تكن حظيت بنصيب الأسد- من السلطة السياسية. ولما كانت المسيحية قد انتشرت كدين دون أن يكون لها موقف فلسفي ثابت، فقد شاركت الفلسفة الإغريقية في الإيمان ببعض العناصر ذات الصبغة الوثنية. أما جوانب الاختلاف فكانت بين العقيدة المسيحية الجديدة وبين النتائج الدينية المترتبة على ميتافيزيقيا الأفلاطونية المحدثة التي كان يعلمها بلوتارخ في مدرسته. الأمر الذي قاد إلى أن تصبح العقيدة المسيحية عرضه لسهام النقد الفلسفي من هذه المدرسة. اشترك الوثنيون مع المسيحيين في الإيمان بحكم القدر وتدبيره لكل صغيرة وكبيرة في حياة الفرد وفي حياة الجماعة على حد سواء. ولكن إذا كان أهم ما يميز المسيحيين الرضا التام عما تموج به الحياة من مآسي ومعاناة ومرض وموت -مع أن هذه الخبرات يصعب تحملها وكذلك الترحيب بها- وكان ما يدعوهم للصبر على ذلك

الوضع العزاء الموعود لهمّ فى صورة الخلاص النهائى من المعاناة، فقد سعت الميتافيزيقيا والكوزمولوجيا والديانة التى كانت إسكليبينيا تدرسها -سعت فى مقابل هذه الفلسفة المسيحية الشائعة إلى الإحاطة بالعلل البعيدة للوجود والأحداث، إيماناً منها بأن هذه الإحاطة سوف تمكننا من التنبؤ بالأحداث المستقبلية التى سوف توقعها الألهة والأقدار بالناس، وفى الوقت ذاته استخدام السحر والشعوذة للشفاعة عند الآلهة حتى لا توقع علينا من الأقدار والأحداث إلا ما يكون مبهجاً لنا. آمن الفلاسفة الوثنيون إذن -من أمثال إسكليبينيا - بإمكانية تغيير الأقدار وتحويلها لصالح الإنسان متى كانت لدى المرء معرفة محيطة بالميتافيزيقيا والكوزمولوجيا والسحر والشعوذة، إذ تمكن الميتافيزيقيا والكوزمولوجيا الإنسان من معرفة الطريقة التى بها تؤثر الأقدار على أحداث حياته، فى حينَ تمكن الشعوذة والسحر الإنسان من الطريقة التى يمكنه بها أن يغير هذه الأقدار لصالحه.

ب- الميتافيزيقيا والسحر :

اهتمت فلسفة بلوتارخ التى كانت إسكليبينيا تدرسها بكيفية بلوغنا للخير الأسمى فى هذه الحياة. علينا بدلاً من السخط على أقدارنا أن نعمل ونجتهد، إذ أن الفلاسفة الذين نجحوا فى التوصل إلى معرفة المبادئ السرية لميتافيزيقيا أفلاطون وأرسطو المتحكمة فى الكون كله -بإمكانهم التدخل والتأثير على هذه المبادئ وتغييرها باستعمال السحر. كانت تيارات الأفلاطونية المحدثة وتمثلها هيباثيا السكندرية و إسكليبينيا الأثينية تنادى بميتافيزيقيا تصف الواحد بأنه

أعظم من الوجود. وكان أفلوطين يعلم تلاميذه أن الواحد تفيض منه صورة تعكس نفسها فتصبح لذلك هي العقل نفسه. ولم تكن الميتافيزيقيا لديه مرتبطة بالدين فقط بل ومرتبطة بالأخلاق كذلك - طالما كانت ممارسة الفضيلة هي الطريق إلى تأمل المطلق، ولن يتمكن الفيلسوف من هذا التأمل إلا من خلال التحليل الاستبطانى للطريقة التى تتحول بها النفس (الروح) إلى العقل وهى تتتبع وتكتشف طبيعتها الخاصة. إن فهم الإنسان لنفسه يفتح الطريق أمامه لتأمل الحقائق، الميتافيزيقية المتصلة بالعقل، والوجود، والعلة والمطلق. هذا عند أفلوطين أما فى مدرسة هيباثيا الإسكندرية فإن هذا الطريق المؤدى إلى تأمل المطلق أصبح إلى حد كبير طريقاً رياضياً علمياً، فى حين أصبح فى المدرسة الأفلاطونية المحدثة فى أثينا -والتى كانت إسكليبينيا الشارحة العظمى للجوانب السحرية السرية فى الفلسفة الوثنية -أصبح طريقاً يميل أكثر نحو التصوف والسحر وتأمل الأسرار الخفية فى ميتافيزقيا أفلاطون وأرسطو.

جـ - إفلوطين، بلوتارخ، برقلس:[١]

لئن كانت إسكليبينيا لم تخلف بعدها أثراً مكتوباً يشتمل على أفكارها، فإن بمقدورنا التوصل إلى الكثير من هذه الأفكار بدراسة الفلسفة التى قال بها أستاذها وتلك التى قال بها تلميذها. فإذا كانت المدرسة الأثينية التى تولت رئاستها إسكليبينيا -وريثة لأكاديمية

---

[١] يذكرنا هذا بوصف إيزارا اللوكانية، لعملية تعقب السبل الباطنية داخل نفس المرء (المؤلفة).

أفلاطون بعد أن ترك أفلوطين بصمته عليها، فليس عجباً إذن أن نجد بلوتارخ الأصغر وكذلك إسكليبينيا يقولان مثل أفلوطين ولكن بشئ من التوسع إن هناك خمسة أقانيم فى الوجود: الواحد، العقل، المادة، النفس، والطبيعة. واعتقدت إسكليبينيا ومعها بلوتارخ كذلك أن لدى كل واحد منا قبساً إلهياً هو النفس. ولكن أفلوطين قد أكد على أنه لئن كانت النفس والعقل ماهيات ميتافيزيقية سامية، فإنها فى الوقت ذاته جواهر بشرية فيضية. ولئن كانت ذات الإنسان الحقة تتمثل فى العقل، فلن توجد هذه الذات إلا عند ما يتجه العقل إلى تأمل ذاته، وهذا التأمل هو مصدر السعادة الحقة للبشر. لقد كان الواحد لديه المصدر الأول لعملية الفيض، يفيض عنه فى المرحلة الأولى العقل (النوس). واسمى هدف للعقل فى الحياة هو الاتحاد الصوفى والفناء فى هذا الواحد، وبالتالى فهذا الاتحاد هو الغاية النهائية لعملية الاستبطان النفسى المتأمل.

يذكر مارينوس Marinus فى كتابه "حياة برقلس" أن ما كانت إسكليبينيا تعلمه لبرقلس هو ما يوجد فى فلسفة أفلاطون وأرسطو من جوانب سحرية سرية. ولعل هذا هو السر فيما أدخله برقلس من إضافات على عمليات الفيض الأفلاطونية. إذ نراه لا يكتفى فقط كما فعل أفلوطين بالقول بأن مراحل الفيض تكون درجات "رأسية" فحسب، بل وأضاف أيضاً أنها مراحل أفقية كذلك. إذ أن كل عضو يفيض عن الأول من الناحية الرأسية يفيض عنه هو بدوره سلسلة من الأنواع المشابهة لنفس الأقنوم، ومع أن برقلس اتفق مع أفلوطين فى القول بأن الفيض يبدأ من الأول، فإنه يذهب على عكس أفلوطين –الى أن

العقل لا يفيض بشكل مباشر من الأول، بل تفيض قبله الهنياد Henads والتى تماثل أعلى الأرباب المتعددة فى الوثنية، وهى نوع من الأعداد المثالية التى قال بها أفلاطون وتتوسط بشكل أفقى المسافة بين الأول وبين العقل. ويمكننا أن نرى فى الطريقة التى بها كيَّف برقلس ميتافيزيقيا الأفلاطونية المحدثة للديانة الوثنية، وذلك بترتيب كل أرباب الوثنية المشركة ترتيباً تنازلياً فى نسق ميتافيزيقى دقيق – يمكننا أن نرى الأثر الذى تركته إسكليبينيا عليه. ولم يكن الوصول إلى الاتحاد الصوفى بالواحد ممكناً لدى برقلس –وهو الهدف الأسمى للجنس البشرى –إلا من خلال هذا التأليف بين ميتافيزيقيا الأفلاطونية المحدثة وبين السحر والشعوذة. لأن السحر هو الذى يمكن الفيلسوف من الاتصال بالأرباب الوثنية والتى يقوى دورها فى المراحل العلوية من المعرفة الصوفية والميتافيزيقية.

يختلف برقلس عن أفلوطين فى قوله أن أهم خاصية تميز النفس هى أنها أسمى من العقل، وهذه الخاصية هى التى تجعل مسألة الإتحاد بالأول ممكنة. كما يختلف عنه أيضاً فى أن برقلس لم ينظر إلى المادة –والتى ينتهى عندها الفيض– على أنها شر فى ذاتها. يقول الأستاذ فيستشير A.J. Festugiere "كان برقلس فى الحقيقة رجل منطق وجدل، بل قل كان آخر الممثلين العظماء للجدل اليونانى، ... كان مفكراً عقلانياً وفى الوقت نفسه كان أفلاطونياً. وفى التقليد الأفلاطونى لا يسقط العقل أو اللوجوس الجدلى لا يسقط القلب الذى يكمن خلف الفكر، لا يسقط ذلك الجوهر الحقيقى للموجود البشرى، والذى يمكنه من خلاله ومن خلاله فقط أن يصل إلى الإله." وعبر

عن نفس هذه الحقيقة مارينو Marinus فى كتابه "حياة برقلس" بقوله "أشرنا من قبل إلى أن برقلس قد توصل -نتيجة لهذا العمل- إلى إتقان مهارات السحر وحيله المعقدة وظل فى الوقت نفسه محتفظاً بالمهارات المجردة. فاتصل بالجوانب الإلهية العليا من خلال هذين الطريقين وليس من خلال طريق واحد. تطلع من خلال عقله المجرد إلى الإله الأعلى، وفى الوقت ذاته تحصن من القوى السفلية بفضل العناية الإلهية والرعاية الاجتماعية، ولم يتورع عن حضور تجمعات ولقاءات (الصلاة) الكلدانية السرية، ومارس طقوس الصمت الإلهى Strophalemancy كما مارس أشياء غريبة كثيرة من هذا القبيل، وتعلم هذه الحيل وكيفية إستعمالها وفائدتها من إسكليبينيا إبنة بلوتارخ، لأنها كانت الوحيدة التى تعلمت هذه الطقوس (الدينية) السرية والسحر والشعوذة من جدها نسطوريوس Nestorius ومن بعده من أبيها بلوتارخ."

إن مستويات برنامج إسكليبينيا الدقيقة الواضحة مصممة بحيث تقود الفيلسوف إلى تجاوز دائرة الميتافيزيقيا المجردة إلى مستوى الأسرار الصوفية الخفية. إنها مستويات دقيقة ومرتبة ترتيباً تصاعدياً، وهى كما يجملها برقلس كالآتى:

١- تطهير وعى المرء بحيث يتحرر من حواسه.

٢- الاستنارة والكشف الذى يتمثل فى صعود السلم نحو درجات أعلى وأعلى من التجريد.

٣- الاتحاد بالواحد فى النهاية.

ويتحقق هذا الترقى والتطهير للنفس وللعقل البشرى -كما يقول فيستشير- من خلال الفلسفة، والانشغال بمعرفة الحقيقة والفضيلة، غير أنه يجب أن تأتى بعد ذلك مرحلة التطهير بالسحر (ممارسة طقوس العربدة والشعوذة) ليكمل تطهير الجسد تماماً. فلن يصبح المرء طاهراً ومقرباً إلا بعدما يمر بتجربة مجاهدة وفرار صوفى من ماديته الجسدية. ومن ثم كانت معرفة الواحد والاتحاد به لدى إسكليبينيا ولدى تلميذها برقلس تجربة معرفية (فلسفية) وصوفية (سيكولوجية) وعضوية (سحرية) كذلك. فليست معرفة الواحد ممكنة لديها لو تم فصل الجانب الفلسفى فيها عن الجانب السيكولوجى والطقوسى/ السحرى.

٣- أكسيوثيا الفيليسية : Axiothea of Philesia

عاشت أكسيوثيا فى القرن الرابع ق.م وتتلمذت على أفلاطون، ومن بعده على تلميذه وخليفته أسبوزيبوس Sepeusippus. وما يذكر عن سبب ذهابها للتلميذة على أفلاطون، ما رواه ثمستيوس Themistius من أن أفلاطون قد أثار إعجابها بعد ما قرأت له "الجمهورية" فرحلت من أركاديا Arcadia إلى إثينا لتتعلم على يديه. ويذكر ديكارخوس Dicaearchus خبراً عجيباً من أنها اضطرت للتزيى بزى رجل لتحصل على موافقة أفلاطون على حضور محاضراته. وهى رواية إن صحت لكانت لها دلالاتها التهكمية -كما يعلق على قصة تتكرها Alice Swift Riginos- وتتمثل هذه الدلالة فى أن أكسيوثيا وهى متحمسة بعد قراءة محاورة الجمهورية الطويلة

التى تؤكد على مساواة الرجل مع المرأة كأعضاء أقوياء فى الطبقة الحارسة اضطرت إلى التنكر لبنى جنسها ..لكى تُقبل فى مدرسة أفلاطون صاحب المحاورة. ورغم أن السبب الذى من أجله ساق ثمستيوس القصة هو التدليل على القوة العظيمة لمحاورة الجمهورية. فإن للقصة دلالات أخرى أيضاً. وهى إظهار التناقض بين آراء أفلاطون المكتوبة وبين أعماله وممارساته الفعلية فى دنيا الواقع. ومن المرجح أن ديكارخوس لم يكن يعلم شيئاً عن إعجاب أكسيوثيا بأفلاطون، ولكن المؤكد أنه أشار إلى واقعة اضطرارها إلى التزيى بلباس رجل لكى يدلل علي هذا التناقض، ولم يكن يقصد التحريض بالشذوذ الذى كان فى شخصية أفلاطون الذى انعكس بوضوح فى نوعية التلاميذ الذين ارتبط بهم.

٤ـ كلوبولينا الروديسية : Cleobulina of Rhodes

ظلت الخطابة حتى وقت قريب مجالاً هاماً من مجالات البحث الفلسفى. ونظراً لأن ما نعرفه عن كلوبولينا بالغ الاقتضاب فمن الصعب تحديد إن كان من الممكن أن توضع بين الخطباء أم بين صفوف الفلاسفة. ما نعرفه عنها هو ما ذكره ديوجين لايرتوس من أنها ابنة كلوبولوس Cleobulus أحد "الحكماء السبعة" مما يوحى إلينا بأنها عاشت تقريباً فى عام ٥٧٠ق.م كما يذكرها أيضاً كراتينوس Cratinus فى مسرحيته كلوبولونيا. أما أرسطو فيورد فى كتابه "الشعر" مثالاً لمهاراتها الخطابية فيقول "كل جملة تتألف من مثل هذه الألفاظ أما أنه جملة ملغزة riddle وإما جملة فجة barbarism. لو

اشتملت علـى تشبيهات وكنايـات تكـون جملـة استعارية، فـى حيـن لـو كـانت مشتملة على مفـردات غريبـة مبتذلـة فهـى جملـة عاميـة. طالمـا أن بنيـة الجملـة الاستعارية الأساسـية هـى بنيـة تسـتعمل فـى وصـف واقعـة حادثةبتركيـب غريـب مـن المفـردات [وهـذا أمـر لا يمكن فعلـه بأسـماء الأشياء الحقيقيـة وإنمـا بـالبدائل الاستعارية والمجازيـة لهـا]مثـل قـول كلوبولينـا "رأيت رجـلاً يُصيِّح نحاسـاً أصفر على وجـه آخـر بالنـار ومـا شـابه ذلـك." وفـى كتابـه "الخطابـة" يقتبـس أرسـطو مـن كلويولينـا سـطراً شـعرياً أيضـاً هـو نفـس الجملـة الاستعارية السـابقة ويـورده كمثـال علـى الإستعارة "رأيـت رجـلاً يسـتخدم ذات مـرة النـار لتصبيح نحاسـاً أصفـر علـى وجـه آخـر بالنـار ومـا شـابه ذلـك." ويشـرح الأسـتاذ ميناجيـه Menage معنـى هـذه الإسـتعارة بأنهـا تشـير إلـى الإسـتخدام الطبـى للحجامـة، إذ يتـم إسـتخدام شـفاط فـى مثـل هـذه العمليـة لسـحب الـدم إلـى سطح الجلـد. ومـن الممكـن حـل هـذه الاستعارة والتـى بلـغ مـن اعجـاب أرسـطو بهـا أن كـرّر اقتباسـها مرتيـن مـن كلوبولينـا -وهـذا يعكـس فـى الوقـت نفسـه شـهرة كلوبولينـا كخطيبـة. مـن الممكـن فهمهـا لـو افـترضت أن لديـك آلـه نفـخ نحاسـية علـى شـكل جـرس، وفيهـا فتحـة فـى قبـو الجـرس، بحيـث يكـون الشـئ الداخـل إلـى الفتحـة يتـم ترسـيبه أعلـى قبـو الجـرس وليـس ذلـك الخـارج منهـا. أدخـل شـمعة مضائـة (وهـى بحجـم الفتحـة) مـن الفتحـة بشـكل يجعـل اللهـب إلـى داخـل الآلـه النحاسـية فـإن الشـمع فـى هـذه الحالـة سـوف يصيـح ويتسـاقط إلـى أسفل مـن خـلال الفتحـة خاتمـاً إياهـا، فـإذا تـم وضـع الجهـاز علـى الجلـد والشـمعة مضيئـة، سـوف تسـتنفذ النـار كـل الأوكسـجين الموجـود فـى الجـرس ممـا سـوف يخلـق

خواء، وهو بدوره سوف يشفط الدم من الجسم بفعل النار. ويذكر بلوتارخ ثناء طاليس على كلوبولينا، ووصفه لها أنها "إمرأة حكيمة ذات شهرة، وأنها ذات عقل رجل دولة أثرت على والدها. فنجح بمساعدتها فى حكم رودس حكماً عادلاً تماماً."

هـ هيبارخيا الكلبية : Hipparchia the Cynic

كل ما نعرفه عن هيبارخيا مأخوذ إما من ديوجين لايرتوس، أو كليمانت السكندرى، أو انتيباتير الصيدونى Antipater of Sidon وإما من سويداس، فهؤلاء فقط هم الذين ذكروا معلومات عنها. فيذكر ديوجين لايرتوس حكايتها مع إقراطيس الكلبى Crates. فقد هامت به و عملت على الارتباط به وهددت بالانتحار لو حدث وحال والداها بينها وبين الزواج منه -فقد كان فى نظرهما شخصاً غير جدير بالاحترام. بل وحاول إقراطيس نفسه ثنيها عن هذا العزم ولم يفلح." وفى النهاية وعندما أخفق فى إقناعها، قام بنزع كل مقتنياته -وكانت مخلاه وقصعة وعكاز - ووضعها أمامها قائلاً: هذا هو العريس الذى تتشبثين به ، وهذه كل ممتلكاته، أنظرى إلى هذه الأشياء جيداً. إذ لن يمكنك أن تصيرى شريكة له، إذا لم تطبقى على نفسك الأمور نفسها، وتطوعى نفسك لهذه الحياه التى يحياها هو." فرضيت هيبارخيا، وإزاء إصرارها لبست الثياب الكلبية، وعاشت حياه التشرد والبؤس مع إقراطيس، وكانت حياة صعبة عليها كما صور تفاصيلها انتيباتير حيث يقول "أنا هيبارخيا التى رفضتُ أن أعيش حياة بنات جنسها، وفضلتُ أن أعيش حياة الكلاب الأقوياء [الكلبيين] بشجاعة الرجال. عزفتُ عن

تزيين ثيابى بالدر والجواهر، وتزيين أقدامى، وأقلعتُ عن لبس أغطية الرأس المزركشة والمعطرة بالطيب، وإنما كانت عبارة عن عصا واقفة حافية القدمين، إياً ما كان يستر أعضاء جسدى، أنام على الأرض فى العراء وليس على سرير. إننى أفضل حياتى هذه على أن أحيا حياة صبية مرفهة Menalian طالما أن الصيد مهما كان ثميناً لن يستحق الاهتمام الذى يستحقه السعى وراء الحكمة."

ومع صعوبة ممارسة الحياة الكلبية فمن الواضح لنا أن فيلسوفاً رجلاً واحداً على الأقل قد انتقد هيبارخيا على ممارسة هذه الحياة. فقد انتقد ثيودوروس عادات هيبارخيا المتوحشة غير البيتية وأخبرنا لايرتوس بردها البارع على هذا- الانتقاد حيث تقول: "ما كان يصفه ثيودروس بأنه أمر غير لائق، لم تكن هيباريخيا تجد من الواجب وصفه كذلك، ولم يخطئ ثيودروس فى أنه رأى الأمر كذلك بالنسبة إلى نفسه، كما لم تخطئ هيبارخيا عندما قامت بتعنيفه على ما قاله لها، ولكن حدث بعد ذلك أن قام ثيودروس بعدم الرد بالكلام على تعنيفها، بل قام بنزع ثيابها عنها، ولم تخجل هيبارخيا من ذلك. ولا غضبت، كما كان من الممكن أن يحدث مع غيرها من النساء - وعندما قال ثيودروس لها "من تلك التى تركت المكوك بجوار النسيج وولت هاربة؟؟ وكانت إجابتها عليه كما سجلها لايرتوس "إننى أنا تلك المرأة !! فهل ترى أنى إتخذت قراراً خاطئاً؟؟ هل أخطأت عندما كرست حياتى ووقتى للفلسفة أم كان ينبغى لى أن أقضيه فى أعمال الحياكة؟

٦ـ لاسيثينا المانتينية : Lasthenia of Mantinea

يذكر ديوجين لايرتوس لاسيثيا المانتينية في سياق ذكره لتلاميذ أسبوزيبوس ومعها بالطبع أكسيوثيا الفيليسية. حيث يذكر ديوجين أن ديونيسوس Dionysius كتب رسالة إلى أسبوزيبوس يقول فيها "وبوسع المرء تعلم الفلسفة من تلميذتك في مقاطعة "أركاديا" Arcadia وذلك لأن لاسيثينا -ابنة هذه المقاطعة- كانت تلميذة لأسبوزيبوس ابن اخت أفلاطون والذى خلفه أيضاً في رئاسة الأكاديمية، ومن المحتمل أنها كانت تلميذة مع أكسيوثيا الفيلسية، وبالتالى كانت تلميذة لأفلاطون مثلها.

المحتويات

الصفحة

الصفحة

هذا الكتاب

الكتاب الذى بين يديك - عزيزى القارئ -يكشف جانباً هاماً كان مجهولاً

فى تاريخ الفكر الانسانى - ذلك الفكر الذى دائماً ما ينظر اليه على انه

ثمرة من ثمار عقل الرجل. اذ يكشف هذا الكتاب عن إسهام عظيم قدمته

النساء من تطور هذا الفكر لا يقل شيئاً عن اسهام الرجال .

كما أن الكتاب محاولة لانصاف المرأة فى نضالها للحصول على حقوقها المسلوبه.

إذن بامكان المرأة أن تحقق ما حققه الرجل متى اتيحت لها الفرصه المساويه لفرصته

لم يكن التفلسف إذن نشاطاً قاصراً على عقل الرجل و مستغلقا على عقل المرأة اعتماداً

على عقيدة باطله توارث الاجيل تصديقها لفترات طويلة و هى أن عقل الرجل أسمى

و أكمل من عقل المرأة لقد أن لنا بفضل ما تكشفة هذة السلسة ذات الاجزاء الاربعة

فى تاريخ النساء الفلاسفة أن نسـقط هذة المقولة و نحذفها من قاموس حياتنا